

البصيرة في الاستدلال

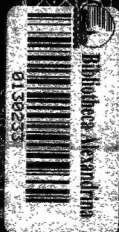
بين الأصول والاعتقادات

في عهد النابليين

تأليف

عبد القادر أحمد عطا

دار الكتب  
بيروت









التصوف الإسلامي  
بين الأصالة والافتباس



# التصوف الإسلامي

بين الأصالة والاعتباس

في عصر النابلسي

تأليف

عبد القادر أحمد عطا

دار البيل

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٠٧ هـ — ١٩٨٧ م



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. الرحمن الرحيم. مالك يوم الدين. إِيَّاكَ نعبد وإِيَّاكَ نستعين. اهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم. غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴿١﴾.

آمين



## مقدمة

لم يصب فرع من فروع الفكر الإسلامي بمثل ما أصيب به التصوف من الطعن فيه وفي أهله بأنه دخيل ، وبأن أهله دخلاء ، بل وعملاء للإلحاد والشرك .. وإن لم يكن هذا ولا ذاك فبالحدق عليه وعلى أهله دون سبب ظاهر إلا سبب الغرابة والعزّة والندرة والشهرة التي يحصل عليها الصوفي الحق في رحاب التصوف الحق بين أصحاب المذاهب كلها .

وذلك أن التصوف في حد ذاته ما هو إلا الإسلام في شموله وسموه وروحه العالية المتألقة ، فهو كما انتهى إليه التعريف الشامل عبارة عن : حفظ الشريعة ، وحسن الخلق ، وسلب الإرادة لله .

ولما كان الجمع بين هذه العناصر الثلاثة شاقاً على كثير من النفوس ، فقد انفردت به نفوس أرادها الله ، فأحبها وأحبته ، واستبسلت في جهاد النفس لتقهرها على جادته ، عاملة بكل ما أوتيت من القوة في إحياء الشريعة قولاً وعملاً وحالاً ومقاماً وذوقاً ، فلانت طباعهم ، وخفضوا الجناح للعامة والخاصة ، ونخطوا العقبة الكثود التي تحطمت على صخرتها جهود أكثر الناس ، ألا وهي سلب الإرادة لله .

لم يستطع هؤلاء أن يسلبوا إرادتهم لله قولاً وعملاً وحالاً ومقاماً ، فادعوا أنهم سلبوها له قولاً ، وعجزوا عن سلبها له عملاً ، ومن هنا كانت الطامة العظمى ،

والنفاق الخرب ، الذي انتهى بالبعض الى محاولة تخريب هذا الأصل ، واتهام أهله بالسلبية في مواجهة عمران الحياة .

عجز هؤلاء أن يسلبوا إرادتهم لله ، فيعملوا من أجله وحده ، ودون انتظار جزاء من مخلوق عاجز فاقده ، فأصبحت أعمالهم موزونة ومحسوبة بقدر ما يحصلون عليها من جزاء بشري هزيل زائل ، بل لقد اضطرتهم نفوسهم إلى أن يستدلوها ويستعبدوها لمن يساويهم في البشرية والعبودية في سبيل هذا الجزاء الهزيل الزائل .

وكان من نتائج هذا السلوك المنافي للإسلام ، وبخاصة للسلوك الإسلامي الذي حفظه الصوفية من كل خلل وزلل : أن أصبحت كل الأعمال التي يقوم بها الموظفون والعامل مرتبطة تمام الارتباط بإرضاء الرؤساء ، وسلب الإرادة لهم ، رغبة في مزيد من القروش ، أو مزيد من الثناء في التقارير الدورية ، بل ورغبة في الترقية الأدبية التي لا تقترن بالمال ، وأصبح تخريب العمل الاجتماعي مرتبطاً تماماً بعدم نوال الأماني ، أو مواجهتها لهذه الموجه من النفاق من أناس شعروا في قرارة نفوسهم بالظلم .

وساد النفاق ، وساد التخريب من أعداء النفاق ، وأصبح المجتمع يدعي الإيمان ، ويدعي مراقبة الله ، ويدعي حسن الخلق ، فإذا ما اختبرت أحدهم كشف لك عن ذنب في جلد حمل وديع .

ولقد أفزع هذا الأمر إمام أهل السلوك الحارث بن اسد المحاسبي المتوفى عام ٢٤٣هـ فقال :

«إني تدبرت أحوالنا في عصرنا هذا ، فأطلت فيه التفكير ، فرأيت زماناً مستصعباً ، قد تبدلت فيه شرائع الإيمان ، وانتقضت فيه عرى الإسلام ، وتغيرت فيه معالم الدين ، واندرست الحدود ، وذهب الحق ، وباد أهله ، وعلا الباطل ، وكثر أتباعه ، ورأيت فتناً متراكمة يحار فيها اللبيب ، ورأيت هوى غالباً ، وعدوا مستكلباً ، وأنفساً والهة ، وعن التفكير محجوبة ، قد جللها الرياء فعميت عن الآخرة ، فالضماير والأحوال في دهرنا بخلاف أحوال السلف وضمايرهم .

«ولقد بلغنا أن بعض الصحابة قال : لو أن رجلاً من السلف الصالح أنشر من قبره ثم نظر إلى قرائكم ما كلمهم ، ولقال لسائر الناس : ما يؤمن هؤلاء بيوم الحساب . «فلى الله أشكو الذي حل بنا من التبديل والتغيير»<sup>(١)</sup> .

وسلب الإرادة للمخلوقين ، والجهل بسلبها لله هو الذي أوقع الناس في مهاوي الإفلاس السلوكي كما أراد الإسلام ... وذلك لأن البلوى قد عمت حتى شملت العلماء أنفسهم ، وإذا كان العلماء هم الأطباء ، فكيف يكون الحال بمجتمع أطباؤه يجهلون تشخيص الداء ، وإن علموا الداء جهلوا وصف الدواء ؟

وما زلنا مع أستاذ السالكين المحاسبي وهو يسرد أحوال العلماء في عصره البعيد ، ويبين خطرهما على مجتمع الإسلام فيقول :

«... وعساه يحتمل النصب والتعب لإظهار علمه ، وإصراف وجوه الناس إليه ، لا يعدل به شيئاً ، ولا يؤثر عليه برا ، وعساه مشغول به عما وجب عليه من أمرهم ، وهو مع ذلك لا يألو في حسن النطق وإتقان الكلم جهداً ، ويزعم أن ذلك حكمة تجري على لسانه ، وعسى ذلك تجويد منه لكلامه وما يشعر ، يظن بلا شك أن القابلين منه رغبتهم فيه إنما هي في علمه ، ورضاهم إنما هو لصدقه ، ونفاذ علمه ، ولولا ذلك ما قبلوا منه ، فقد دهاه الشيطان وما يشعر .

«وعساه هنالك له أمر وأمانة ، يكرم من صوب فعله ، وير من حمد أمره ، وينقبض عن مخالفه ، ويحفو من استفاد من غيره ، ويمجد على من رد عليه شيئاً من قوله ، متجبر في غضبه ، مستنصر لنفسه ، يشقى بذلك ، ويظن غضبه لربه ، نادياً لمن مخالفه ، وقد دهى وما يشعر .

«وعساه يفضل بعض أصحابه على بعض ، لا يساوي بينهم في القدر عنده ، ويزعم أن أخطأهم لديه أفضلهم علماً ودينياً ، وإنما كان المقدم عنده وأعزهم عليه

---

(١) الوصايا ص ٣٣ . تحقيق الأستاذ عبد القادر عطا طبع محمد صبيح سنة ١٩٦٤ م .

أبرهم به ، وأشدهم موافقة لهواه ، وتعظيماً له ، وتزيئاً لأمره ، وهذا من خبايا النفوس ، والعالم في غفلة وما يشعر .

«... وعسى الأخاويض تكثر في أمره ، فقوم يتعمقون عليه ، ويعييون فعله ، وآخرون يحققون فعله ، ويحسنون انظن به ، كحسن ظنه بنفسه ، وقوم مستور عنهم شأنه ، كما كان عنه مستوراً دواء نفسه ، فهو مستور بالمتخلفين إليه ، شديد الإعجاب بالقابلين»<sup>(١)</sup> .

«وعساه يحقق صدقهم ، ويصحح إخلاصهم ، ويزين أفعالهم ، وأصحابه في ذلك مستورون عنه بحالهم عنده ، يعجبون بمنازلهم منه ، فاتفقت أهواؤهم على تركية بعضهم بعضاً»<sup>(٢)</sup> .

هذا هو دأب العلماء قديماً يصوره شاهد منهم ، فكيف به حديثاً مع تلك الأمواج الطاغية من الفتنة والشهوة المبدولة ، والنفاق الرائج السوق ، والأضواء البراقة المبدولة لأهل الأهواء ، وعباد الشهوات؟

ولم يكن المحاسبي متعصباً لفتنة دون فتنة ، بل إنه كشف عن دسيسة النفس التي تدفع البعض إلى اصطناع التقوى والصلاح ، بينا الواقع الأليم يفضح خباياهم ، ويكشف عن مكنون صلورهم فيقول :

«... وبعد . فإن قديم الجليل يستقل لهم من قد دهاهم به ، فيجد لهم مكائد موبقات ، وعساه يأتي الكبير منهم كهيئة الناصح له ، فيخطر بقلبه : أنك قد أوتيت حظاً من العلم ، وأخذت منه بحمد الله نصيباً ، فما لك والشهرة ، وما لك والتعرض للفتنة ، شأنك والعمل بما علمت .

«فعد ذلك ينفرد من أكابرهم في عصابة اتبعوه من أصاغرهم ، فاعتزل إعجاباً

(١) الرصايا ص ١٥٧ — ١٥٩ بصرف.

(٢) الرصايا ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

بما وصل إليه من العلم والعبادة ، وما يشعر بإعجابه ، ولا يشك أن الصواب في اعتزاله في قوله وفعله ، ولا يعلم ما قد دهم به ، فحينئذ يخالف الشيطان بين أهوائهم ، ويفرق شملهم ، ويشتت جمعهم ، ويجعلهم أحزاباً ، ويزين عند كل صنف منهم شأنه ، ويبعث عندهم أحوال من يخالفهم ، فأغوى بعضهم ببعض ، ودلّ بعضهم على عثرات بعض ، ولقن بعضهم حججاً على بعض ، كهينة الناصح لهم ، فيكيد جمعهم بمكائده وما يشعرون .

«وعسى القوم يبلون ما في النفوس ، ويبنون العثرات ، ويظهرون العيوب ، ويتفكّهون بالغيب ، ويقول الزور ، ويترامون بالبهتان ، ويشد بعضهم على بعض بالعظائم ، وينسبه إلى الكفر والضلال ، أعاذنا الله وإياكم مما حل بهم» (١) .

وليس معنى هذا ألا يلجأ إنسان من العلماء إلى النسك والتقوى وتربية الإخوان من مريدي طريق الله ، ولكن الخطر في أن يكون الدافع إلى هذا العمل هو الشهرة ، والرغبة في علو الصوت ، وصرف وجوه الناس إليه ، وخضوع الناس لأمره ، وكثرتهم من حوله ، واضطراب الذكر بأمره ، فهذا هو البلاء المبين ، وهو الهوى ، وهو سلب الإرادة لغير الله ، وهو غياب شطر الإسلام الذي هو الإحسان .

لقد افتقد الكثير من المتصدرين للإرشاد الصوفي أصولاً هي أول ما كان يجب عليهم أن يفقهوه . ويعملوا به في خاصة أنفسهم ، حتى يعلموه لمريديهم ، ومن ثم يكون الإسلام الصحيح ، والإيمان الكامل ، والإحسان الواعي ، ولا يصبح الإسلام مبتوراً على الوجه الذي نشهده في كثير من واجهات تاريخ الإسلام .

فهناك خمول الذكر ، وإخفاء أعمال البر ، وتفتيش النفوس بحثاً عن مساوئها ، وقهرها على مخالفة هواها ، وعلى فقه الورع وسلوكه ، وتصحيح السلوك ، حتى يعلموا أن نفوسهم «مطلوبة على أدواء قصر علمهم عنها ، ولم ينتهبوا من رقدة

(١) المصدر السابق ص ١٦٠ ، ١٦١ .

الموى ، ليعرفوا فقرهم إلى الإثابة من أعمال استحسنوها ، والتبسوا عليها ثواباً ،  
وعسى العقوبة أولى بهم»<sup>(١)</sup> .

كان هناك تدوين العلوم في الإسلام ، وكان علماء السنة جادين في تحديد موازين الحديث ، وجمع التقارير عن رجاله ، والبحث عن علله ، والمقارنة بين رواياته ، وكان علماء الفقه كذلك منهمكين في بحث الأحكام وتأصيل الأصول ، ولكنهم لم يعنوا بعلم السلوك لأمرين :

أولها : أنهم جميعاً كانوا على النهج السوي علماً وعملاً ، فقه في الورع ، وخمول الذكر ، وسلب الإرادة فقه وحده ، لا رائد لهم وراء عملهم ولا أمامه إلا الله ورسوله ، وعلى هذا كان تلاميذهم .

الثاني : أن الغالب من أصول السلوك أمور قلبية يسهل ادعاؤها ، ويصعب تعليمها عن طريق غير طريق القدوة والمراقبة العملية ، على العكس من علوم الشريعة من العبادات والمعاملات والمواريث التي تخضع للظاهر من أمر الناس ، ويكفي الجانب الظاهر منها لإقامة رسم الإسلام ، أما الجانب الباطن منها ، وهو الذي تقوم به روح الإسلام فقد ترك للضمير وحده .

ولكن الداء لما استشرى على الصورة التي ذكرها المحاسبي ، وازداد في السنين التالية لعصره ، كان لا بد من بيان أدواء النفوس وأسبابها وعلاجها وهو الأمر الذي سجله المحاسبي في كتبه ، واعتبر فيما بعد أساساً للسلوك الصوفي الأصيل .

ومضى الزمان طويلاً ، وتطورت السلوكيات الإسلامية من الزهد إلى التصوف ومن التصوف إلى الفلسفة الصوفية ، وبعد أن كان أهل السنة يحظرون الكلام في التشابه من الأسماء والصفات ، حتى بمجرد التأويل ، أصبح في صفوف أهل السنة من يصعدون من عالم التشابه إلى آفاق قرينة كل القرب من الذات الإلهية التي حظر الحديث عنها تماماً ، بل لقد اقتحم بعضهم مجال الذات على سبيل الوهم والخيال ،

(١) المصدر السابق ص ١٦٢ .



وذلك حين تحدث عن الوحدة المطلقة ، أو وحدة الوجود القريبة من مذاق أهل السنة .

ولكن الفلسفة الصوفية استهوت الكثيرين من الأوساط الشعبية المولعة بكل غريب ، وبكل رطانة تخفي وراءها الأسرار كما يزعمون ، وكان من أثر ذلك ظهور جموع من المدعين الذين يرددون مصطلحات التصوف الفلسفي دون فهم ولا فقه ولا علم ولا دين ، ويدعون من وراء ذلك الوصول إلى مراتب القطبية وغيرها من مراتب الولاية .

وكان هؤلاء يستندون في أقاويلهم إلى أمثال السهروردي المقتول أبي الفتح يحيى بن حبش بن أميرك الحكيم الذي قتل بأمر صلاح الدين في حلب عام ٥٨٧ هـ ، والذي يذكر من أصناف الحكماء نوعاً قال عنه إن المتوغل في التأله عديم البحث ، وهو مثل أكثر الأنبياء والأولياء كالإسماعيل والحلاج والتستري ... ونوعاً قال عنه إنه حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث ، وهو السهروردي فقط ، وله الرئاسة في وقته ، وهو القطب ، وهو خليفة الله <sup>(١)</sup> .

ثم كان الحكم العثماني في مصر والشام عامل تحول هائل في سلوك التصوف ، فبعد أن كان التصوف سلوكاً يهذب النفس ويروضها ويحصنها من نزغات الشيطان ، أصبح سلوكاً يقصد لحماية النفس من عسف العثمانيين وجبروتهم ، ومن هنا اندرست رسوم الطريق الصوفي في الغالب ، وحلت محلها صور من تلك الرسوم تحتوي مضموناً مخالفاً للإسلام .

وقد أورد عبد الغني النابلسي في رحلة إلى مصر أنه حضر مع زين العابدين البكري صلاة الجمعة بمسجد السنانية ببولاق ، فأدهشه أن الخطيب كثير اللحن في الخطبة والصلاة ، وكان زين العابدين كلما سمع لحنه نظر إلى النابلسي وابتسم ، فظن الخطيب أنه معجب مقتبط بكلامه ، فلما انتهت الصلاة مضى الخطيب إلى زين

(١) حكمة الإشراف ص ٧ طبع إيران عام ١٣١٦ هـ .

العابدين في زاويته ، وأخذ يتشفع عنده في أن يأخذ بقية الخطابة له ، لأن له شريكاً فيها لا يستحقها ، فأفهمه بعض الحاضرين حقيقة حاله ، وأن الشيخ كان يتسم لكثرة لحنه ، فاعتذر بأنه كان غائباً يأكل الحشيشة التي هي مناه ، ثم عدل عن ذلك الى السخرية وإظهار المضحكات والمصطلحات العامة المضحكة ، فطرده الحاضرون<sup>(١)</sup> .

وعلق الدكتور توفيق الطويل على هذه الواقعة بقوله : « ولو كان تعاطي الحشيش اتهاماً يشين صاحبه لالتبس هذا الإمام عنراً للحنه غير هذا العذر<sup>(٢)</sup> » .

كثر المشعوذون ومدعو الولاية ، وكان تأثيرهم على الناس عجبياً ، نتيجة لسوء الأحوال السياسية والاقتصادية والأمنية في العصر العثماني ، فتشبت الناس بأية بارقة من النور والقوة لتتقدم مما هم فيه من الفزع والخوف ، وكانت تلك البارقة هي المدعون في طريق التصوف ، أولئك الذين زخرت بهم وبأحداثهم المصادر .

ومن هنا دخل بعض العلماء من الفقهاء أصحاب السيرة الحسنة في طريق التصوف ، وربما كان الباحث لهم على ذلك هو حفظ رسوم الطريق ومضمونه من التلهو بالكلية ، حتى الدمار الكامل .

وكانت الصلة بين الشام ومصر وطيدة في هذا المجال ، إذ كان السيد مصطفى ابن كمال الدين البكري الصديقي تلميذاً من تلاميذ عبد الغني النابلسي المبرزين ، وكان الشيخ محمد بن سالم الحفني شيخ الإسلام في مصر تلميذاً للسيد البكري ، وتسلسل من الشيخ الحفني طريق العلماء الصوفية الى الشيخ عبد الله الشرقاوي ، ثم إلى الشيخ أحمد السردير ، والشيخ عمر الشبراوي ، وما زال طريق الشبراوي هذا قائماً إلى الآن .

كان الشعراني في مصر والنابلسي في الشام ، يمثلان تصوف العلماء وكانا يمثلان

(١) الحقيقة والمجاز ١٠٧ — ١٠٨ .

(٢) التصوف في مصر إبان العصر العثماني ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

هذا النوع من التصوف الذي يجمع بين السلوك والفلسفة ، لاسيما فلسفة محيي الدين بن عربي ، ويحاولان جهدهما التوفيق بين عقائد الصوفية الكشفية وعقائد العلماء أهل الدليل والبرهان .

فالشعراني كتب كتاب « الأنوار القدسية » تلخيصاً للفتوحات المكية ، وخصّ به أكابر العلماء ، ثم اختار منه كتاباً سماه « الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر » . ووضع « اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر » حاول فيه أن يوفق بين عقائد أهل الكشف والعيان وعقائد أهل الدليل والبرهان ، وبناء على أقوال محيي الدين بن عربي وآثاره .

والنابلسي سار على هذا النهج ولكن بصورة أوسع وأشمل ، وأبعد عن القيل والقال الذي لحق الشعراني لأسباب اجتماعية ونفسية أخصها حقد العلماء عليه وعلى أمثاله من جُراء منصبتهم لدى الناس ، وانقياد الجماهير إليهم ، وحجبهم لإيادهم .

والدليل على ذلك أن المصادر تروي أن الأزهر بشيوخه وطلابه كانوا يتوافدون على الصوفية الذين يقدون إلى مصر لزيارتها من أمثال مصطفى البكري وعبد الغني النابلسي ، حتى أنّ هذا الأخير كان يقيم بدار زين العابدين البكري ، فكان العلماء والطلبة يتوافدون عليه للترحيب به والتبشّر بزيارته ، ويقول النابلسي يصف استقبال الطلبة له : « انكبت علينا جميع الطلبة والمجاورين يقبلون يدنا ويطلبون الدّعاء مع زيادة الاعتقاد ، فأخذتنا هيئة ذلك الحال فصرنا نبكي وهم يبكون ، وندعو لهم حتى خرجنا من الجامع الأزهر<sup>(١)</sup> » .

ويعلق الدكتور توفيق الطويل على هذه الواقعة بقوله : « ولكن لماذا لم يلق هذه الحفاوة البالغة في رحاب الأزهر كبار المتصوفة من المصريين ونزلاء مصر المقيمين بها ؟

« ليس يدل هذا على أن الفقهاء قد احتفوا بالنابلسي لأنهم لا ينفسون عليه

(١) الحقيقة والجواز ١١٣ .

نفوذه ، ولا يضيّقون بسلطانه ، لأن بقاءه في مصر محدود الأجل ، ألا تكون هذه الخصومة بين العلماء والصوفية مردها إلى التراجع على حيازة السلطان عند الناس والحكام معاً<sup>(١)</sup> .

وهكذا كانت حظوظ النفس من الجاه والسلطان والمال عاملاً من عوامل تشويه القيم العلمية والسلوكية في دنيا المسلمين ، وتطوراً سيئاً للحال التي وصفها المحاسبي في عصره ، حتى أصبحت هناك تكتلات وحكومات تدين بعداء الصوفية ، وتسعى إلى اجتذاب الأعداء من أقطار أخرى بإغراء من الجاه والمال .

وإذا كان لنا أن نتلمس أسباب الانهزامية التي تسود بلاد الإسلام في مواجهة القوة الغاشمة من الشرق والغرب فإنها كلها تنحصر في سبب واحد هو التنافس بين الأفراد والجماعات في العلو والجاه والسلطة والمال .

والله سبحانه يقول : ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ﴾<sup>(٢)</sup> . قال ابن عطاء : العلو : النظر الى النفس . والفساد : النظر إلى الدنيا<sup>(٣)</sup> . وقال أبو عثمان الجبري : الفساد : الأمن من المكر والكبر والعجب . وأصل ذلك كله من الجهل ، وعن الجهل يكون الكبر وطلب العز في الدنيا ، وطلب العز في الناس هو الذي يتولد منه العجب<sup>(٤)</sup> .

وقال الورنيجي : نبهنا الله سبحانه على أن الوصول الى قربه ومراتب دنوه في مشاهدته لمن لا يكون له حب الرياسة والجاه في قلبه ، ولا يباشر حظوظ نفسه وهواه ، ومن خصص بهذه الدرجات الشريفة لا تأتي منه أفعال الخبيثين<sup>(٥)</sup> .

(١) الصوف في مصر إبان العصر الثماني ص ١٨٠ ، ١٨١ .

(٢) سورة القصص ، آية : ٨٣ .

(٣) مفارج السلوك ص ٥ .

(٤) المصدر السابق والصفحة .

(٥) المصدر السابق والصفحة .

وهذه العلة هي سبب انهيار المجتمعات الإسلامية بلا جدال ، وهي الأصل الذي تنفر عنه كل الأدواء الخربة والتي تنخر في أصوله منذ زمان بعيد . فنهنا تولدت الفرق والمذاهب الهدامة ، ومنها تولدت الفرق التي تسمى نفسها بجماعات العمل بالكتاب والسنة ، وذلك لأن الكتاب والسنة هما شيء واحد وهدف واحد ، تكفي لإحيائه جماعة واحدة ، فإذا تعددت الجماعات فليس هناك من سبب إلا الرئاسة والجاه والسلطة .

وفي مجال الأمم كل أمة تريد أن تتسلط وتترغم غيرها ، ولن نجد بين أم الإسلام من يليق القيادة لغيره لمصلحة الإسلام ، بل إن كل دولة تدعي لنفسها هذا الحق ، وهذا بعينه هو الصراع على العلو في الأرض .

وفي مجال الأفراد لا نجد سوى المراء والجدل من كل فرد لإعلاء كلمته على كلمة غيره ، وقلما نجد إنساناً يخضع للحق ، ويسلم قياده الى غيره للحق وفي سبيل الحق ، بل إنه لا بد ممر ومجادل بالباطل ليظهر كلمته ولو كانت باطلاً .

ودراسة الشريعة وحدها لا تكفي لعلاج هذا الداء الويل ، لأن علاج هذا الداء لا بد فيه من القدوة والعمل الجماعي الملتزم الذي يراقب الإنسان فيه ربه ، ثم يراقب قدوته إلى الله ، ثم يراقب الإخوان بعضهم بعضاً ، وفي هذا الجو وحده يبرأ هذا الرئيس اللعين ، وتجد جماعات تتنافس في التواضع . كما قال الله تعالى في صفة المؤمنين : ﴿أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين﴾<sup>(١)</sup> .

هذا هو سبب القوة بين مجتمع المؤمنين ، وهذا هو الخلق الذي يحقق النبيا المرصوص الذي يشد بعضه بعضاً ، والذي وصف الرسول صلى الله عليه وسلم به جماعة المؤمنين ، ووصف الله به جماعات المجاهدين فقال : ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص﴾<sup>(٢)</sup> .

(١) سورة المائدة ، آية ٥٤ .

(٢) سورة الصف آية ٤ .

فالبيان المرصوص إذا شذت منه لبنة كانت سبباً في انهيار البناء كله أو تهاوته وضعفه .

الملاذ الوحيد إذن لجماعات المسلمين في عصرنا هذا هو التصوف ، هو الذي يمكن أن يعيد إلى الأمة قوتها وجبروتها الضائع ، وحضارتها التي ذبلت وإن كانت أصولها ما تزال قائمة تتطلب الري والتماء .

وذلك لأن حضارة الإسلام في عصرنا الحاضر تتطلع الى الصعود من جديد في صورة نداءات تعالي في سائر أرجاء بلاد الإسلام تجهز بالعودة الى الإسلام ، وإلى تنقية المناخ الإسلامي من كل دخيل في الثقافة والمبادئ والتقاليد .

ولأن الأحداث المتوالية ما زالت ينتائجها الأليمة ، وواقعها المعقد تهيئ بأبناء الإسلام ألا خلاص إلا في رحاب قوة الإسلام ، وتحت لواء حب الشهادة في سبيل الإسلام ، كما كان عليه الحال في الصدر الأول الذي ما زالت آثاره معجزة تحير الدارسين ، ويكشف الصوفية عن سرها الكامن في التنافس على التواضع لا على الطموح في الأرض .

ولأن الهجرات الشرسة الوافدة على بلاد المسلمين ، والتي تنتج نحو تجريدهم من أخص خصائصهم ، وتصر على تجريدهم عن تراثهم هي أقوى من أثر المعلمين في المعاهد ، والرواد في الجماعات ، وخطب الخطباء ، وبكاء الباكين ، وأغاني أهل الفن ، بل وكل ما أوتيت بلاد الإسلام من قوة الإعلام بكل أشكاله وضروبه .

ولأن الطاعة غير المشروطة ولا المرتبطة بالجزاء العاجل لا يمكن أن تتحقق في مجتمع قد استكبل على حب المال ، وأصابه سعاره الا في رحاب القدوة الصوفية ، وتحت لواء الكاملين من الشيوخ ، أولئك الذين ترخر المصادر بمميزات الطاعة العمياء لإرشادهم ، والفناء في تنفيذ مطالبهم ، مهما بلغت من الشدة والعنف على النفس .

فلقد بلغ من نفوذ رجال التصوف أن الولاة كانوا يتقربون الى بعض هؤلاء الشيوخ، ويتخذونهم أصدقاء وندماء كما يقول عبد الغني النابلسي<sup>(١)</sup>.

ويروي الجبرتي أن إبراهيم بك قد مضى إلى البكري والعروسي والدردير حين أقبلت الحملة التركية التآديبية إلى مصر بقيادة حسن باشا الجزائري القيودان، وأنه لم يجد من يسيطر على الشعب غيرهم، فصار يبكي أمامهم، ويتصاغر في نفسه، وأوصاهم بالمحافظة، وكف الرعية عن أمر يحدثونه، أو قومة أو حركة في مثل هذا الوقت، فإنه كان يخاف ذلك جداً<sup>(٢)</sup>، وهؤلاء الشيوخ كانوا ممن جمع بين الفقه والتصوف.

لقد امتد نفوذ شيوخ التصوف إلى المجرمين وطريدي العدالة، فسيطروا عليهم، فقد كان الشيخ علي البيومي (ت ١١٨٣) يسيطر على عدد من هؤلاء، فيوثقهم بسلاسل في أعمدة المسجد، أو يضع الأطواق في أعناقهم، وهم سكوت عن رضا وطواعية... وكان إذا ركب إلى المشهد الحسيني يتبعه جمع من هؤلاء العصاة حاملين العصي والأسلحة في موكب له روعته وله جلاله<sup>(٣)</sup>.

ويضيق بنا المقام لو تتبعنا الآلاف من شواهد سيطرة شيوخ التصوف على جميع فئات المجتمع بما فيهم تلك الفئة التي تستعصي على أجهزة الأمن المبررة.

وعلى هذا فالتصوف وأجواؤه وشيوخه المحققون العلماء هم أصلح من يمكن استغلالهم في جمع شتات المسلمين على كلمة الله، وعلى سلوك الإسلام، وعلى مصادر قوة الإسلام، مع شيء من التنظيم والفتنة التي تبعد الدخلاء، وتفسح الطريق أمام الصوفية العلماء العاملين ليقودوا المسلمين نحو النور، ونحو القوة، ونحو القدائية، ونحو الروحية التي تقضي على تلك النزعة المادية السائدة، التي خربت الدم والأعراض وقتلت ما بقي من روح الإسلام في القلوب.

(١) الحقيقة والجواز ص ١٤٧.

(٢) عجائب الآثار ج ٢، ص ١١٨.

(٣) عجائب الآثار ج ١ ص ٣٤٠.

وليس بعيداً عن الأنظار إخفاق الصحافة الإسلامية ، والمصنفات ، والخطب ، فلا نجد إلا الخناجر تتعالى بالكلام ، والقلوب الحرة من اليقين ، فما من إيمان إلا وهو مصاب بعلّة من العلل ، وما من داعية إلا وهو مردود عليه بأنه يقول ما لا يفعل ، وما من واعظ يدعو إلى التكافل إلا وهو شحيح اليد والقلب ، كل ذلك على العكس من الصوفية العلماء المحققين — لا أولئك الأدعياء — فهم وحدهم القادرون على التأثير في تلك الجماهير التي استعصى قيادها على أجهزة السياسة والدين والأمن جميعاً .

هذا هو ما دعاني إلى اختيار التصوف موضوعاً لكتابي هذا ، أما ما دعاني إلى اختيار عبد الغني النابلسي فهو :

أولاً : أن العصر يستدعي ضرورة العناية بالفكر إلى جانب السلوك الصوفي العملي ، فليس يجدي أن يكون المسلمون في هذا العصر مجرد سالكين على الطريق السوي ، وعاجزين في الوقت نفسه عن الإسهام في الحركة الفكرية المحلية والعالمية في النطاق الإسلامي الجامع بين الدنيا والدين في فكر واحد ، وشخص واحد .

نريد طرازاً من الصوفية خبيراً بالسنة رواية ودراية ، ولا نريد هذا الطراز الذي يحشد في مكنوياته تلك الحرافات الموضوعة ، والخزعبلات الشعبية الموروثة ، على أنها من جوهر السنة وصحيح الحديث . وقد كان النابلسي فريداً بين رجال التصوف في هذا المضمار ... يدلّ على ذلك كتابه « ذخائر الموارث » ، في الدلالة على مواضع الحديث . كما يدلّ عليه بحثه في أسباب وضع الحديث وضروبه وأشكاله في نهاية كتابه « برهان الثبوت في تربة هاروت وماروت » .

ونريد طرازاً خبيراً بالتفسير وعلموه ، قارئاً واسع الاطلاع في هذا الباب ، خبيراً بالمقارنة بين الروايات ، متحرك العقل بين مختلف الآراء ، ولا نريده جامداً وراء فكرة ، أو مولعاً برأي دون رأي ، وقد كان النابلسي كذلك فداً في هذا الباب ، ولا أدلّ على ذلك من كتابه « برهان الثبوت » الذي رجع فيه إلى حشد هائل من مراجع التفسير ، لا يتيسر الكثير منها للقراء الآن ، وقارن بين الروايات في أسلوب منهجي ناضج .



ونريد صوفياً واقعياً يعيش في مجتمع ، ولا يعزل في برج عاجي بين عالم الأسرار ، بحيث لا يكون منتجاً أو داعياً إلى الإنتاج ، كما نريده ملماً بمحاجات الناس مرشداً لهم فيها ، وقد كان النابلسي خير شاهد على هذا النوع من الشيوخ ، إذ كتب وألف في علوم الفلاحة والطب وتأويل المنام القائم على علم النفس الديني .

ونريده كذلك فقيهاً واسع الفقه عقيدة وشرعية ، ولا نريده جاهلاً يدعو إلى الدجل من بين ظلمات جهله ، وقد كان النابلسي فقيهاً حفيظاً خبيراً بالمذهب ، كما كان واسع الاطلاع على المذاهب الأخرى ، وإلى جانب ذلك كان متكلماً له الباع الطويل في علوم الكلام ، فكتب الكثير عن اختيار العبد ، كما كتب عن الأشاعرة ومذاهبهم ، وألف الكثير من كتب الفقه .

ثانياً : ليس من المقبول في عصرنا أن نغفل فلسفة العقيدة الإسلامية ، أو نتجاهل أثر هذا اللون من الفكر في الدعوة الإسلامية على المستوى العالمي الذي ثبت للمسلمين اليد الطولى في كل حركة فكرية واعية .

وقد كان الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي محور هذا الباب من الفكر الإسلامي ممثلاً في مذهبه القائل بوحدة الوجود ، ذلك المذهب الذي كان يمكن أن ينطلق منه المسلمون في الدعوة إلى آفاق أوسع لو أحسن استغلاله ، ولكن الشيخ الأكبر كان غامض الأسلوب ، عصي الفهم على الكثيرين ، حتى كان غموضه هذا سبباً في رميهِ بالعظائم التي وصلت إلى حد الكفر .

ولم يكن تقرب كلام الشيخ الأكبر إلى الأذهان أمراً سهلاً المنال ، ومن هنا فقد كثر الذين يرددون أقواله دون فهم لها ، ولا وعي لمراميها ، من الجهلاء والأفاكين ، فشوهوها ، وأساعوا إلى الرجل ، لا بل أساعوا إلى الإسلام كله من خلاله ، فزلزلت ثقة السلفيين بالرجل ، وهاجموه هجوماً عنيفاً ، وحجبوا هذا اللون من الفكر بفوائده وعوائده عن دنيا المسلمين .

وكتنا في حاجة ماسة إلى عالم فقيه أصولي خبير بالكتاب والسنة ليقرب لنا هذا

الفكر ، ويجعله في متناول الأفهام على قدر المستطاع ، وكان الشعرا في مصر أحد هؤلاء ، ولكنه لم يكن مكثرأ في بابه هذا ، وإن كان قد وفى بالفرض فيما كتب .

أما النابلسي فقد أفاض في الحديث والكلام عن أفكار ابن عربي ، وشرحها شرحاً يمكن أن يقف الناس من خلاله على مقاصد الشيخ الأكبر ، ودافع عنه دفاعاً مجيداً ، ووضعه في مكانه الصحيح ، وترك لمن بعده أن يكلوا المسيرة ، ويكشفوا عن معين الشيخ .

تلك بعض الأسباب التي دعتنا الى اختيار النابلسي لهذا الكتاب بالإضافة الى أنه يضرب بجلوده الى تلك الأرض التي اغتصبها اليهود من المسلمين ، وإن كان قد عاش في دمشق ، فلعل في إحيائه لنخوة المسلمين في فلسطين المحتلة ، فيفيق الإخوة من سباتهم ، ويفاروا على تراشهم ، ويتوحدوا خلف وحدة العقيدة ووحدة الوجود نحو الخلاص من هذا الرجس الآثم الذي أطبق على ديارهم .

النابلسي إذن عالم فقيه محدث مفسر فيلسوف خبير بالجمع ومطالبه ، منفتح على جميع فئات الأمة ، مسموع الكلمة بين مريديه ، وهو اللون الذي نريده لريادة حركة الإصلاح التي نرتجيبها من وراء هذا البحث ومن وراء فكري في إحياء التصوف السني الأصيل .

هو اللون الذي يجب استغلاله ليكون عاملاً مساعداً أصيلاً في جمع كلمة المسلمين ، وتوحيد صفوفهم ، وتنقية مجتمعاتهم من نجس السعار المادي ، ومن النفاق ، ومن التخاذل ، ومن الترف ، ووضعهم في المناخ الإسلامي الصافي ، الذي يدين أهله بالقداء والبذل ويبيع النفس والمال في سبيل الله .

والله تعالى أسأل أن يهيء لنا السداد والرشاد ، وأن ينير لنا الطريق ، وأن يحفظنا من الزلل ، وأن يثبتنا على كلمته ، وأن يكشف لنا من أسرارها ما يقفها في أسماها وصفاته ، وأن يحفظ مصر للعالم الإسلامي من كل سوء وأن يديم لواءها مناراً للمسلمين ، وموتلاً للعلم والعلماء ، وصدق الله إذ جعل مصر في كتابه ملاذاً للخائفين فقال وهو يسوس أعنى الشعوب وأشدّها نفاراً من كلمة الله :

﴿ادخلوا مصر إن شاء الله آمين﴾

وصدق حافظ ابراهيم شاعر النيل إذ يقول على لسان مصر:

أنا إن قدر الإله مماتي لا ترى الشرق يرفع الرأس بعدي

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وتابعيه بإحسان الى يوم الدين.

عبد القادر أحمد عطا

القاهرة في ٢٦ سبتمبر سنة ١٩٨٠ م

١٥ شوال سنة ١٤٠٠ هـ



## الباب الأول بيئة النابلسي الفكرية

• • •

الفصل الأول : الحياة السياسية

الفصل الثاني : الحياة الاجتماعية

الفصل الثالث : الحياة العلمية والثقافية



## الفصل الأول الحياة السياسية

تمهيد :

عاش الإمام النابلسي في خلال الدولة العثمانية التي قامت باسم الاسلام من عام ١٥١٦ الى ١٧٩٨ ميلادية . وكانوا في الأصل قد هاجروا الى الأناضول ، حيث أسسوا دولة بزعامة أميرهم «عثمان» ، فعرفت الدولة باسمه .

وقد توسع الأتراك العثمانيون حتى شمل ملكهم الأناضول أو آسيا الصغرى كلها ، كما فتحوا اجزاء من البلقان ، وانتزعوا من الدولة البيزنطية عاصمتها «القسطنطينية» ، وحولوها الى عاصمة للسلطنة العثمانية ، عام ١٤٥٣ م ، وامتدت الفتوح العثمانية حتى شملت البلقان كلها ، ووصلت الى قلب أوروبا حين حاصر العثمانيون «فيينا» عاصمة امبراطورية «المهابسبورج» ، وبذلك وقعت في حوزة العثمانيين شعوب أوربية مسيحية كثيرة ، كاليونان والبلغار والصرب والمجر .

ثم وجه العثمانيون نشاطهم الى الشرق ، فانتصروا على الصفويين ، ودخلوا عاصمتهم في شمال فارس ، وفي طريقهم استولوا على شمال العراق .

وقد أغرى ضعف المالك السلطان سليم الأول بالاستيلاء على بلاد الشام ،

فتحتها دون عناء كبير، مما جعل الطريق أمامه ممهداً إلى مصر، حيث استولى على القاهرة، وبذلك سقطت الدولة المملوكية عام (١٥١٧) م، وانتقلت الخلافة إلى آل عثمان، وظلت الخلافة الإسلامية فيهم إلى عام ١٩٢٤ م.

وبذلك أصبحت الشام ومصر جزءاً من أملاك الدولة العثمانية، وتحول الحجاز إلى هذه الدولة دون حرب، وأرسل العثمانيون حملات استولت على اليمن والعراق، وأجزاء من الخليج العربي، وبذلك أصبح المشرق العربي كله في حوزة الأتراك العثمانيين، باستثناء بعض المناطق الداخلية في الجزيرة العربية.

أما المغرب فكان موزعاً بين عدة دول، مما أضعفها جميعاً، وأطعم الأسبان والبرتغاليين في الاستيلاء عليها، وذلك بعد أن أسقطوا الدولة الإسلامية التي كانت قائمة في الأندلس في أواخر القرن الخامس عشر، ثم اتجهوا إلى التوسع في شمال إفريقيا، واستولوا على بضعة مراكز على ساحل البحر المتوسط، والمحيط الأطلسي، كالجزاير وتونس وطرابلس.

ولكن أهالي هذه البلاد استنجدوا بالدولة العثمانية، فأرسل السلطان قوات بحرية وبرية انتزعت من الأسبان أكثر المراكز التي استولوا عليها، ولكن العثمانيين ضموا إلى دولتهم «برقة» و«طرابلس» و«ليبيا» و«تونس» و«الجزائر».

أما المغرب الأقصى فقد قامت فيه نهضة دينية بزعامة الأشراف السعديين، ثم خلفهم الأشراف العلويون، وتمكنوا من إنقاذ بلادهم من أيدي الأسبان، واحتفظت مراكزها باستقلالها حتى أوائل القرن العشرين.

وهكذا امتدت حدود الأمبراطورية العثمانية من العراق شمالاً إلى حدود المغرب غرباً، وأصبحت كل البلاد العربية عدا المغرب ولايات عثمانية.

هذه لحظة سريعة وموجزة جداً عن التحركات السياسية والعسكرية للدولة العثمانية، والتي أدت إلى تكوين هذه الأمبراطورية الكبرى باسم الإسلام وبنرت



بنور القومية الإسلامية ، تلك النور التي كان يمكن أن تؤدي أعظم النتائج لو أن رعايتها وحمايتها وتمييزها كانت على أصول من العلم والوعي العميق<sup>(١)</sup> .

ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نذكر أن الدولة العثمانية قامت على أكتاف النازحين من منطقة « الإمتبس » كدول المغول في جنوب غرب آسيا ، أو المغول في الهند ، وأنهم كانوا في مواطنهم الأولى يعيشون حياة البادية بتقاليدها ، وميلها الطبيعي إلى الفروسية ، وأن حياة البادية تقوم على راع وماشية ، وكلب حراسة ، ومن ثم يكون ولاء الماشية وكلاب الحراسة للراعي أمراً لا مفر منه<sup>(٢)</sup> ، كما أن ممارسة الفروسية ، والميل إلى الغامرة وركوب الخطر ، كلها أمور ملازمة لخلائق الجند والموظفين الكبار على السواء<sup>(٣)</sup> .

### نظام الحكم العثماني :

لا يمكن أن ندرج الحكم العثماني تحت اسم من الأسماء المعروفة لنظم الحكم في العالم بحيث تكون التسمية مطابقة للحقيقة تمام الانطباق .

فهي دولة دينية « ثيوقراطية » تقوم على الشريعة الإسلامية ، وكان الاعتداء على السلطان باعتباره ممثلاً للإسلام يدخل في نطاق الكفر<sup>(٤)</sup> ، وقد عبر الزعيم محمد ( بك ) فريد عن هذا المعنى حين سرد أحداث قتل الإنكشارية للسلطان « عثمان خان » ، فقال : إن القلم ليرتجف في يده من اعتداء هذه الطائفة الباغية على رمز الإسلام . وقال : « وسوس لهم إبليس فأطاعوه ، وسرى في عروقهم شيطان الغواية فاتبعوه ، وفعلوا ما ينلجج مع الكفر في سلك واحد<sup>(٥)</sup> » .

(١) الدولة العثمانية والمشرق العربي للدكتور محمد أنيس ص ٤٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٩ .

(٣) تلويخ الدولة العلية العثمانية محمد بك فريد ص ١٤٥ بتصرف .

(٤) المصدر السابق ص ١٢٤ .

(٥) نفس المصدر والصفحة .

وكذلك كانت سلطة «شيخ الإسلام» في الدولة، فقد كان السلطان يمنحه مقعداً أعلى من مقعده، وله وحده حق إعلان الحرب، وهو الذي يقرر أن السلطان قد حاد عن الشريعة، ويجب عزله<sup>(١)</sup>.

ورغم أن «بروكلمان» يرى أن سلطة مفتي استانبول «شيخ الاسلام» فإنه في الوقت نفسه يقرر أن السلطان سليم الأول لم يمرؤ على فتح مصر إلا بعد أن استصدر فتوى من شيخ الإسلام تبيح له حرب المسلمين في مصر<sup>(٢)</sup>.

ومع ذلك فإن السلطان ونوابه كانوا يتجاوزون حدود الشريعة الإسلامية حين يصادرون أملاك الناس، ويستعبدونهم، ويلبسونهم، ويشبهون الى المال فلا يشبعون، الأمر الذي يجعل الواجهة الإسلامية في هذه الدولة في حاجة الى تثبيت وتحقيق عملي، بحيث لا تكون تلك السلطة الدينية شكلية بوجه عام، وعملية فيها لا يتعارض مع أهواء السلطان.

وهي دولة استبدادية، تقوم على «عبودية الهيئة الحاكمة بأكملها، من أصغرها الى الوزير، عدا أفراد الأسرة الحاكمة للسلطان، أي اعتبارهم جميعاً عبيداً للسلطان، ويطلق على الواحد منهم لفظ «قول»، وهنا تبدو استبدادية السلطان بمعناها الصحيح، إذ كان له حق التصرف في أرواح وممتلكات العبيد»<sup>(٣)</sup>.

وانطلاقاً من التركيب الطبيعي لمجتمع البداوة الذي نشأ فيه العثمانيون وأعوانهم، والذي يقوم كما قلنا على: الراعي، والماشية، وكلب الحراسة، والولاء للراعي، فقد كان أعوان السلطان من الجند يدخلون في نفس النظام الاستبدادي، لا سيما وأن «الانكشارية» منهم كانوا عبيداً بالفعل، وعلى هذا فالفكرة الواضحة للحكم العثماني كانت تنحصر في ثلاثة عناصر: الشعوب المحكومة، والسلطان، والانكشارية، أي الجيش<sup>(٤)</sup>.

(١) الدولة العثمانية والمشرق العربي ص ٩٧، ٩٨.

(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية ج ٣ ص ١٠٢.

(٣) الدولة العثمانية والمشرق العربي ص ٧٣، ٧٤، وانظر بروكلمان ص ٩٣.

(٤) المصدر السابق ص ٥٠.

ومع ذلك فإننا نلمح بارقة من بوارق «الديمقراطية» لا نجدها في أي نظام ديمقراطي في العالم، ألا وهي: إتاحة الفرصة للعبيد من غير المسلمين في الأصل لكي يصلوا إلى المناصب الكبرى في الهيئة الحاكمة. وهؤلاء العبيد هم الذين كان يحصل عليهم السلطان «من سن عشرة إلى عشرين من المسيحيين، وذلك عن طريق الأسر، أو الشراء، أو الهدايا، أو الضريبة»<sup>(١)</sup>، وكان منهم «الإنكشارية» على الوجه الذي ستحدث عنه في الفقرة التالية.

### الإنكشارية والجيش العثماني:

وهم عصب الدولة، وجيشها المحارب والفتاح، وهم أقوى قوة ضاربة في الدولة بحكم وراثتهم للبيئة البدوية وللفرسية كما ذكرنا.

وكان العثمانيون قد اعتمدوا على المسلمين في الفتوحات الأولى، وهم الذين كان يطلق عليهم اسم «بيادة». وكان من الصعب قيادتهم وإرسالهم إلى عمليات حربية بعيدة بحكم أنهم من أصحاب الإقطاعات، وبحكم أنهم من المشاة. وبالفعل فكر السلاطين في استبدال فرق أخرى بهم متى سنحت الفرصة.

وقد سنحت الفرصة بالفعل حين تمكن العثمانيون أثناء غزو أوروبا من الحصول على عدد كبير من الأسرى، وهؤلاء أصبحوا عبيداً بحكم الأسر<sup>(٢)</sup>، وكان هناك مصدر آخر يمد السلطان بهؤلاء العبيد هو «الحلوان» الذي كان يقدمه صاحب الإقطاع للدولة، وكان عبارة عن أربعة من العبيد من غير المسلمين في أول الأمر، ويزيد هذا المقدار كلما ازداد إقطاع صاحب الإقطاع، وكذلك عن طريق الضريبة التي كانت تدفع عبيداً أحياناً، ثم عن طريق الشراء<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر السابق ص ٧٣. وكذلك انظر تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٨٣. ويرى بروكلمان أنهم كانوا يبدأون حياتهم في حوزة السلطان من سن ١٤، ١٥ سنة ص ٨٤.

(٢) الدولة العثمانية والشرق العربي ص ٧٥، وتاريخ الشعوب الإسلامية ص ٨٥.

(٣) المصدر السابق ص ٦٦، ٧٣، ٧٤.

ولما كان القانون لا يبيح حمل السلاح إلا للمسلم فقد اعتنقوا الإسلام ،  
ودربوا ، وكان يجري تصنيفهم على الوجه التالي :

١ — أحسنهم في الجسم والعقل ، ويطلق عليهم اسم «غلان» وهؤلاء يدربون  
تدريباً خاصاً في القصور الامبراطورية في «بروسه» و«أدرنه» ، ويستخدمون في  
البلات ، ويختار منهم أصحاب المناصب الإدارية الرفيعة .

أما الباقيون من «القولاري» وهم العبيد فكانهم الجيش ، ويطلق عليهم اسم  
«العصية الغريبة» . ثم يدربون تدريباً شاقاً وخشناً ، وهم المشاة ، أو  
«الانكشارية»<sup>(١)</sup> . ويقودهم «أغا الانكشارية» وكان مركزه خطيراً جداً في  
الدولة .

ومع هذه المميزات التي امتاز بها الانكشارية ، وأهمها أنهم كانوا يعتبرون اليد  
الطويلة للسلطان ، فقد كانوا في الوقت نفسه سبباً من أسباب تدهور النظام في  
الدولة ، وعاملاً من عوامل التخريب في بنائها .

ويرى المؤرخ الإنجليزي «أرنولد توينبي» أن «الانكشارية» بما لهم من الانطباع  
على النظام البدائي ، وهو الطاعة العمياء للراعي ، تلك الطاعة التي كانت عاملاً  
رئيسياً في بناء قوة الدولة ، هم أنفسهم بخلافتهم هذه كانوا عاملاً من عوامل  
الهدم ، وذلك : أن «النظام المنقول من الأمتيس ، والذي يلائم طبيعة الحياة هناك ،  
لا يمكن أن يلائم الحياة في مناطق آهلة بالسكان ، ومستقرة اقتصادياً واجتماعياً ،  
ولأنه يقوم على اعتبار أن الجماعات البشرية عبارة عن قطع من الأغنام ، وهذه  
الجماعات لا بد أن ترفض هذه المعاملة»<sup>(٢)</sup> .

ونظراً لأن الاضطرابات التي سببها الانكشارية مع وجود أفعالها تتصل اتصالاً

(١) المصدر السابق ص ٧٥ ، ٧٦ .

(٢) نقلاً عن المصدر السابق ص ٥٠ .

وثيقاً بالصورة العامة التي عاش خلالها الإمام النابلسي فإذنا نذكر بعض الملامح العامة للاضطرابات والفوضى التي سببها هؤلاء الانكشارية .

وتؤكد المصادر أنهم كانوا « يطلبون قتل من يشاعون من رؤساء الحكومة المخالفين لهم في الرأي ، ولا يرى السلطان مندوحة من إجابة مطلبهم ، اسكاتاً لهم ، وخوفاً من أن يصل أذاهم إليه »<sup>(١)</sup> .

وحين يريد السلطان عزل أحد كبار موظفي الدولة ولا يريدون هم عزله فإنهم كانوا يرغبون السلطان على إرجاعه ، أو يقتلون من تولى بدلاً منه ، وقد ثاروا حين عزل « خسرو باشا » فأرسلوا إلى الأستانة يطلبون إرجاعه ، ولما لم يجيبهم السلطان مراد إلى مطلبهم ساروا إلى القسطنطينية ، وقاموا بثورة خيف منها على حياة السلطان ، فأنهم « دخلوا السراي السلطانية عام ١٠٤١ هـ ، وقتلوا حافظ باشا الصدر الأعظم ، رغم تدخل السلطان »<sup>(٢)</sup> .

ولم تكن ثوراتهم معددة بغير يسعون إلى إرسائها ، بل إنهم كانوا يشيرون ضد من يريد إرساء القيم العليا ، والقضاء على الرذائل ، ومن ذلك أنهم « عزلوا السلطان مصطفى الثاني عام ١١١٥ لأنه منع المفاسد ، وعاقب المرتشين ، ومنع المظالم ، قثاروا عليه ليلهم بالطبع إلى الهياج والنهب وهتك الأعراض »<sup>(٣)</sup> .

وبلغ تدخلهم في شؤون الدولة مداه حين « أرغموا السلطان عثمان خان على الصلح مع بولونيا »<sup>(٤)</sup> ، فعزم على القضاء عليهم ، فجمع جيوشاً جديدة ، ودرّبها على القتال ، حتى كملت ، فاستعان بها على إبادة هذه الفئة الباغية ، وأحس الانكشارية بذلك ، فهاجوا وماجوا وتدمروا ، واتفقوا على عزل السلطان ، وتم لهم

(١) تاريخ الدولة العلية العثمانية ص ١٢٦ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٦ .

(٣) المصدر السابق ص ١٤٢ .

(٤) المصدر السابق ص ١٢٤ .

ذلك في رجب عام ١٠٣١ ، وأعادوا السلطان مصطفى الأول ، ولم يكتفوا بعزله ، بل هجموا عليه في سرايه ، وانتهكوا حرمتها ، وقبضوا عليه بين جواريه وزوجاته قهراً إلى ثكناتهم وأعدموه<sup>(١)</sup> .

وهكذا «صارت الحكومة العوية في أيدي الانكشارية ، ينصبون الوزراء ويعزلونهم بحسب أهوائهم ، وصاروا يمنحون المناصب لمن يجزل لهم العطايا ، فكانت الوظائف تباع جهاراً نهاراً ، وارتكبوا أنواع المظالم ، ووسوس لهم إبليس فأطاعوه ، وسرى في عروقهم شيطان الغواية فاتبعوه ، فأشهر والي طرابلس استقلاله ، وطرد الانكشارية من ولايته ، واستمرت الاضطرابات في كرسي الخلافة العظمى ، ولا أمن ولا مسكينة ، حتى إذا شعر الناس بما وراء هذه الفوضى من اللمار ، عينوا (كمانكش علي باشا) صدرأ أعظم ، فأشار عليهم بعزل السلطان مصطفى الأول ، فعزلوه ، وولّوا السلطان مراد الرابع ، ومات المزعول عام ١٠٤٩<sup>(٢)</sup> .

وكان هناك من فرق الجيش فرق غير نظامية ، أهمها «الأكنجي» أو الفرسان ، ويسمى بهم بركلمان «الحيلة» . ويقول : «إنهم طلائع الجيش ، ويعتمدون في معاشهم على الإغفاء من الضرائب ، وهم من الفلاحين ، وكانوا يمعنون في السلب والنهب لسد حاجاتهم وإشباع رغباتهم<sup>(٣)</sup>» .

وكانوا يستخدمون في مقدمة الجيش ، لاستنفاد قوى العدو ، وكانوا أخطر وحدات الجيش العثماني بالنسبة لما يحدوثونه من تخريب وتدمير<sup>(٤)</sup> .

وكان هناك «السياهية» وهي فرق الفرسان النظاميين ، وكانت توجد فرق مأجورة ، ويسمون الغرباء ، ويختارون من المسلمين في الولايات العثمانية الإسلامية .

(١) المصدر السابق ص ١٢٤ .

(٢) المصدر السابق ١٢٧ .

(٣) تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٨٤ .

(٤) الدولة العثمانية والشرق العربي ص ٧٨ .

## هيكمل الحكم العثماني :

١ — السلطان العثماني : كان يشار اليه بلقب «باشاه» . وهو تعبير فارسي ، يعني الحاكم الأعلى . وكذلك بلقب «خنكار» إلى غير ذلك . أما لقب «خليفة» فلم يتخذ إلا مؤخراً .

وكان السلطان يتسم بالقوة أو الضعف حسب الظروف ، وكانوا إلى نهاية حكم سليمان القانوني أقوىاء بصورة عامة والسلطان يرأس الرعايا والعسكريين ، وكان السلطان يلجأ الى فرض السيطرة على الدول المفتوحة بذكره في الخطبة ، وبسك النقود باسمه ، مع الإبقاء على الأمراء المحليين ، والتنظيـمات المحلية ، وتسجيل موارد الدولة في دفاتر لتقدير الضرائب ، ومنع الإقطاعات ، كما نقلوا جماعات من السكان من مكان إلى آخر ضماناً لسلامة الفتح وأمن البلاد<sup>(١)</sup> .

وقبل محمد الفاتح كان السلطان يعين بعض أبنائه أو إخوته من الأسرة امراء على الولايات ، ولكنهم كثيراً ما كانوا يشيرون لانتزاع حكم الولايات أو السلطنة ذاتها ، وقد أصدر محمد الفاتح قانوناً يحول خلفاءه بموجبه قتل اخوتهم إثر اعتلائهم العرش .

وفي مطلع القرن الرابع عشر إلى أوائل القرن السابع عشر توارث السلطنة العثمانية الابن عن الأب .

٢ — الوزير الأعظم : أو الصدر الأعظم . وكان حتى فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م من المسلمين الأحرار الذين برز من بينهم أسرة «جندولي» ولكن ازدياد الاعتماد على المجندين العبيد من أصل مسيحي «الدقشنة» في الوظائف ، جعل شغل المسلمين الأحرار للمنصب لا يتفق والنظام الجديد .

(١) مفاتيح الخلاص لابن طولون ص ٤٧ .

ولم يكن له أي سلطة على العلماء ولا على القصر، وله تنظيم الجيش والإدارة المركزية.

ومنح لقب وزير في القرن الخامس عشر لعدد من حكام الولايات الكبرى، وبعض الموظفين الكبار في استانبول من نواب الوزير الأعظم، ومع ازدياد ضعف السلاطين برز الوزراء العظام، وبلغوا شهرة كبرى، مثل أسرة «كويرلي».

٣ — الكزلار: والكزلار أغا، أو أغا السعادة، يشرف على الحرم في القصر السلطاني بمساعدة الحشيان.

٤ — الديوان: وهو الاجتماع الرسمي الذي يرأسه الوزير الأعظم في عهد العثمانيين، وقبله كان يطلق على الإدارة بكاملها، أو على إدارة بعضها.

٥ — حكام الولايات: أو الصناجور، وكانوا أولاً من أصحاب الاقطاعات، أو يعطون اقطاعات عند تعيينهم. وحين أصبح غالبيتهم يعينون من أفراد الدقشرية بدأوا يأخذون نفقاتهم من واردات الاقطاعات المخصصة لمناصبهم.

٦ — الهيئة الإسلامية: كان للإسلام شأن كبير في حياة الدولة العثمانية، بسبب تطبيق الشريعة الإسلامية<sup>(١)</sup> التي ساعد تطبيقها على الاستقرار ولاسيما بين صفوف الجيش، ومن هنا أنشأ السلطان مراد (١٣٦٠م) منصب قاضي العسكر، لأنه كان يرافق الجيش العثماني، ويعمل بروكلمان هذه التسمية «بأن القانون آنذاك كان يبنى على أساس عسكري»<sup>(٢)</sup>.

والحقيقة أن قضاء العسكر كان يشمل كل أنواع القوانين<sup>(٣)</sup> وأن القاضي هو صاحب السلطة العليا في منطقته، ونرى أن مرافقته للعسكر إنما كانت لإجراء وقائياً

(١) المتحف القبطي لمحمد البكري الصليبي ص ٣٧.

(٢) تاريخ الشعب الإسلامية ص ١٠٠.

(٣) المصدر السابق ص ١٠١.



لحفظ الأمن بسرعة الفصل في مخالفات الجند ، حتى يكون الانضباط بين صفوفه على أكمل الوجوه .

وقد أنشأ السلطان سليم الأول منصب قاضي أوربا ، وقاضي أفريقية ، ومع ذلك فقد خضعت الهيئات القضائية كلها وكذلك الدينية بعد سليم الأول لمفتي استانبول أو « شيخ الاسلام »<sup>(١)</sup> .

وبالرغم من وجود قضاة للمذاهب الإسلامية الأربعة ، فقد كان القاضي الرسمي هو القاضي الحنفي ، وكان يعين في الولايات الهامة من قبل شيخ الإسلام في استانبول .

وكان في الهيئة الإسلامية منصب على جانب كبير من الخطورة هو منصب « نقيب الأشراف » . وكان يعين من كبار القضاة ، ويستمد سلطته من انتسابه الى النبي صلى الله عليه وسلم ، وكانوا يتوارثون الامتيازات ، ومنهم كان أمير العلم ، وهو حامل علم السلطان ، واتخذوا الهامة الخضراء شعاراً لهم ، كما أطلق عليهم لقب « سيد » ، ولنقيب الأشراف في استانبول سلطة كاملة على نقباء الأشراف في الولايات الأخرى .

وكان نقيب الأشراف يتمتع باحترام جميع المذاهب الإسلامية ، وجميع طبقات الشعب ، وبرزوا على المسرح السياسي ، إذ ظهرت قوة الأشراف في حلب وفي الشام بصفة عامة ، مما يعتبر جزءاً من ظاهرة فرض النفوذ المحلي في الولايات العربية<sup>(٢)</sup> .

وكان لهم سلطان كامل على الطرق الصوفية الذين كان لهم سلطان ضخم على الجمهور ، الذي كان ينتمي أفراداً إلى أحد الطرق الصوفية على وجه من الوجوه ، وإن كان قد دخل في صفوفهم اللصوص والتهابة والمشعوذون .

(١) المصدر السابق ص ١٠٤ .

(٢) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر لحمد الأمين المعني ج ١ ص ٣٠ .

## الخصائص العامة للحكم العثماني :

للدولة العثمانية عدة خصائص ومصادر استمدت منها قوتها وبقاؤها ونجاحها ،  
يمكن إجمالها فيما يلي :

١ — البيئة الأصلية في وسط آسيا كما قرر العلامة «توينبي» وذكرناه آنفاً ،  
ويؤكد «ليون جان» هذا الرأي ، فهو يفسر المجتمع العثماني على أساس النظام  
القبلي ، ففي مجتمع الأتراك الأصلي لا تقوم العلاقة على أساس الدم ، وإنما على  
الرغبة في السعي وراء الرزق ، ممثلاً في السلب والنهب ، فإذا توقف هذا الغرض  
بدأت سلطة الزعيم تنهار<sup>(١)</sup> .

٢ — الميل الطبيعي للحرب والغزو ، واتخاذ أنسب الطرق والوسائل لتحقيق  
الغرض ، انطلاقاً من طبيعة الفروسية التي نشأوا عليها . وهو الأمر الذي يفسر لنا  
انتصارات العثمانيين ، والطابع الحربي الذي تميزت به دولتهم .

٣ — القدرة على الحكم ، والميل الطبيعي لممارسته ، وهذا يفسر لنا نجاح  
العثمانيين في حكم امبراطورية مترامية الأطراف ، متباينة الشعوب والثقافات ، مع  
أن جميع هذه الشعوب كانت أكثر من العثمانيين ثقافة .

٤ — التحفظ الجامد ، كظاهرة واضحة في حياة الجماعات البدائية ، ويتمثل  
في الرضا عن الأوضاع الموجودة ، والتي اطمأنوا إليها ، والبطء الشديد في التغيير ،  
وهذا يفسر لنا جمود هذه الدولة ، ووقوفها عن مسيرة ركب التطور<sup>(٢)</sup> .

## تطورات الحالة السياسية في الشام :

لم يحدث تغيير في الولاة ولا القضاة ، فهم جميعاً من أصل رومي ، والقضاة

(١) الدولة العثمانية وللشرق العربي ص ٥٩

(٢) للمصدر السابق ص ٥٩ ، ٦٠ .

جميعاً أحناف المذهب ، وبينما كان القضاة يعينون عادة لسنة واحدة كان الولاية يعينون لأكثر من سنة .

وقد ضعف الولاية في الشام ، مما أدى الى تدهور خطير في الأحوال العامة للبلاد ، ويمكن إجمال أسباب هذا الضعف فيما يلي :

١ — ضعف السلطة المركزية إثر وفاة السلطان مراد الرابع (١٦٤٠م) مما أدى إلى تسلط الانكشارية الذين كانوا يشيرون لقتلهم ، حتى عينوا أمراء للحاج في الشام .

٢ — الاضطرابات التي ظهرت في أواخر القرن السادس عشر وأول القرن السابع عشر على أيدي المتمردين المحليين في شمال حلب ، من الأقليات التي كانت تسكن منطقة الحدود بين سوريا والأناضول .

وقد ساعد على هذه الاضطرابات موقع حلب الجبلي ، وضعف السلطة المركزية بسبب انشغالها في الحروب على الجبهة الصفوية والأوربية ، وازدياد نفوذ الإنكشارية ، وثورة العساكر في مصر والشام .

٣ — وبعد عام (١٦٤٠) انتقلت إمارة الحاج الى دمشق ، وتعين ولاية الشام لهذا المنصب ، منذ عام ١٧٠٨م الموافق ١١٢٠هـ . وقد نتج عن هذا أن تغيب ولاية الشام عن دمشق فترة طويلة ، إذ كان الوالي يغادر دمشق في النصف الأول من شوال ، ويعود في النصف الأول من صفر ، وقد يتأخر إذا هدد البلد بالحاج . وكان على الوالي إعداد القافلة ، وتمويلها بالمال اللازم .

### النتائج السياسية للحكم العثماني :

كان للدولة العثمانية — شأنها شأن غيرها من الدول — آثار حسنة وآثار سيئة ، ويمكن إجمال النتائج العامة للحكم العثماني فيما يلي :

- ١ — انتقال الحكم من حاكم عربي إلى حاكم غير عربي ، والصراع الداخلي والظاهري الناشئ عن هذا التغيير.
- ٢ — اللغة الرسمية ولغة الحكام لم تكن عربية ، بينما اللغة الأولى للشعب المحكوم هي العربية.
- ٣ — استفاد العثمانيون من الفتح ، وأصبحوا يحكمون دمشق وبغداد والقاهرة وغيرها ، كما أصبحوا حماة الحرمين ، وحافظوا على الوجود الإسلامي لإمبراطوريتهم ، ففتحوا بلاد الغرب.
- ٤ — انتقال الخلافة الى بلد غير عربي.
- ٥ — انشغالهم في حروب أوروبا وفارس أضعفهم في البلاد العربية.
- ٦ — مع الفتح الأوربي قد بقيت البلاد العربية مركز الثقل الواضح في الامبراطورية العثمانية.
- ٧ — تعرضت البلاد العربية لأخطار من الدول الأوروبية ، والدولة الصفوية ، من الشرق ، ودفع الخطر الصفوي عن البلاد العربية بسبب ضعف المماليك آنذاك.
- ٨ — تهديد البرتغاليين للسواحل العربية لتأمين مواصلاتهم.
- ٩ — إبعاد الخطر الأوربي عن الأماكن المقدسة .
- ١٠ — اعتماد الأتراك على الشريعة الإسلامية زاد من أهمية المفتي والقاضي ، وأرسى دعائم الإسلام.
- ١١ — شيوع الخرافات والبدع التي أشاعها جهلة الصوفية مستغلين في ذلك سذاجة العامة ، وميلهم الفطري الى الغرائب.

## الفصل الثاني

### الحياة الاجتماعية

تمهيد :

لا يمكن تحديد الزمان الذي تظهر فيه آثار العدل أو آثار الظلم تحديداً دقيقاً ، بحيث لا تكون لهذه الآثار مقدمات طويلة آتت هذه الآثار على المدى الطويل ، وبحيث لا تكون هذه الآثار ممتدة الى ما بعد الفترة التي نريد الحديث عنها .

بل إن آثار العدل أو الظلم في عصر من العصور قد لا تنضج ثمارها إلا بعد ذلك العصر ، كما أن مظاهر التقدم أو الانهيار في عصر من العصور قد تكون ثمرة ناضجة لأعمال سابقة على ذلك العصر .

ومع ذلك فلا بد من ظهور بعض الظواهر السريعة للعمل الإنساني من نتائج أعماله فور القيام بها ، أي في محيط الزمان والمكان الذي جرت فيه هذه الأعمال ، تحقيقاً لقاعدة الجزاء العاجل والآجل في فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله .

ولبيان ذلك نرجع الى ما يسمى « بالمطوعة » ، لنذكر أن تطور هذا المصطلح الى العكس مما وضع له قد حدث بعد قرون لا بعد شهور من ظهوره . فالخارث بن

أسد المحاسبي يحدثنا عن المطوعة وأنهم كانوا فرقاً من المحاربين الذين يجاهدون في سبيل الله ، ولا يأخذون شيئاً من الغنيمة .

ثم يتناول الزمان ونرى ملامح هذه الفرقة فيما تحدثنا عنه المصادر حين سافر قانصوه الغوري لمواجهة الزحف العثماني على الشام « وسافر معه شيخ المشايخ المسمى « شيخ الحرافيش » وجنده وصنيجه وطلبه ، وكان هو قدام طبل السلطان لما دخل دمشق كما جرت به العوائد القديمة عند خروج التجاريد أي الجيوش <sup>(١)</sup> .

وهكذا تحول المطوعة الى حرافيش . والخرافيش قد وصفهم ابن بطوطة بأنهم « طائفة كبيرة أهل صلابة وجاه ودعارة » <sup>(٢)</sup> . وجاءت كلمة حرفوش في كلام الصفدي حين وصف أحد الصوفية فقال : « شيخ مسن فقير حرفوش مكشوف الرأس ، مغموش الشعر ، عليه دلق رقيق بالي الحرق ، قد جمعه من عدة رقاع » <sup>(٣)</sup> .

ويستدل من شواهد أخرى كثيرة عند ابن إياس والمقريزي وابن تغري بردي أن كثيراً من هؤلاء الحرافيش ادعى التصوف ، وانضموا الى فرقها المنتشرة ، طمعاً في أمن العيش <sup>(٤)</sup> .

بل إن هذا التطور يذكرنا بطائفة من الدراويش يسمون « القلندرية » وهم جماعة من الناس ينتمون الى « الدراويش الفرس » وكانوا يحلقون الرؤوس واللحي

---

(١) التبر المسبوك للسخاوي ص ١٠١٢ .

(٢) رحلة ابن بطوطة ج ٢ ص ٢٤ .

(٣) شرح لامية العرب ج ١ ص ١٠٦ .

(٤) بدائع الزهور ج ٥ ص ٨٥ . وإغاة الأمة للمقريزي ص ٣٥ والمستطرف للإبيهي ج ١ ص ١٤٨ ، ١٤٩ . ويذكر الأخير أن بعض اللصوص من الصعاليك والداعرين والعيارين أصبحوا من أهل الطريق من المصوفة ، ويذكر نماذج منهم .

والشوارب والحواجب ، ويأكلون الخشيش ، ويلبسون الطراير ، ويلبسون الدلق<sup>(١)</sup> .

هنا تطور التصوف الى « القلندرية » ، وتطور المطوعة الى « الحرافيش » وكان هذا التطور في قرون متطاولة ، وما زال هذا المعنى الكبير في الأصل يتطور في المفهوم الشعبي إلى حد يمتن فيه العقل ، وتحقر الإنسانية جميعاً .

فإذا كنا نتحدث عن الحالة الاجتماعية في عصر الإمام النابلسي فإن هذه الحالة ليست وليدة عصره فحسب ، وإنما هي نتائج عصور سابقة مشابهة تماماً لعصره ، وفي الوقت نفسه جدت في عصره عوامل مشابهة للعوامل السابقة على عصره ، فزادت من حدة الظاهرة ، أو طورتها إلى ما هو أسوأ مما كانت عليه ، لاسيما وأن هناك تشابهاً يكاد يكون كاملاً بين سلوك المماليك وسلوك العثمانيين مع الشعوب المحكومة ، فيما عدا بعض الفروق الطفيفة التي تتصل بالعلم واللغة والثقافة العربية الإسلامية .

#### ظواهر الإثارة الشعبية :

بما تميز به عصر العثمانيين وعصر المماليك من قبله أنهم كانوا لا يقيمون للشعوب المحكومة وزناً إذا تعارضت مصالحهم مع رغباتهم وأطماعهم ، وقد رسم المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي صورة ناطقة لما كان عليه هؤلاء الأتراك بماليك كانوا أو عثمانيين ، في مصر كانوا أو في الشام فيقول :

« وانقضى هذا الشهر والحال على ما هو عليه من استمرار الحروب والمخاصرات بين الفريقين (المماليك والعثمانيه) ، وانقطاع الطرق برأً وبحراً ، وتسلبت العريان واستغفناهم تفاشل الحكام ، وانفكاك الأحكام ، وجهل القائمين المتأمرين بطرق سياسة الإقليم ، ولا يعرفون من الأحكام إلا أخذ الدراهم بأي وجه كان ، وتمادي

(١) فوات القوافل لابن شاکر ج ٢ ص ١١٢ .

قبائح العسكر بما لا تحيط به الأوراق، ولا الدفاتر، بحيث أنه لا يخلو يوم من زعجات وكرشات في غالب الجهات، إما لأجل امرأة أو أمرد، أو خطف شيء، أو تنازع وطلب شر بأدنى سبب مع العامة والباعة، أو مشاحنة مع السوق والمتسبين، بسبب إبدال دنانير ذهب ناقص بدراهم فضة كاملة من الصيارف، وتعطل أسباب المعاش، وعلو الأسعار في كل شيء، وقلة المحبوب ومنع السبل»<sup>(١)</sup>.

ولأن المصادر التي تتحدث عن متاعب الناس في الشام في هذا العصر قليلة وغير وافية فإننا نضيف صورة أخرى رسمها الجبرتي في حوادث عام ١١٩٨ هـ وكان عام مجاعة في مصر والشام قال:

«وصار بيت المال من جملة المناصب التي يتولاها شرار الناس بجملة من المال يقوم بدفعه في كل شهر، ولا يعارض فيما يفعل في الجزئيات، فحلّ بالناس ما لا يوصف من أنواع البلاء إلا من تداركه الله برحمته... وفسدت النيات، وتغيرت القلوب، ونفرت الطباع، وكثر الحسد والحقد في الناس لبعضهم، ويتبع الشخص عورات أخيه ويدلي بها إلى الظالم، حتى خرب الإقليم، وانقطعت الطرق، وعريدت أولاد الحرام، وفقد الأمن، ومنعت السبل إلا بالحقارة، وركوب الفرر، وجلا الفلاحون من بلادهم إلى الشر والظلم، وانتشروا في المدينة بنسائهم وأولادهم، يصبحون من الجوع، ويأكلون ما يتساقط من قشر البطيخ وغيره، ولا يجد الزبال شيئاً يكتسه، واشتد بهم الحال حتى أكلوا الميتات من الخيل والحمير والجمال، فإذا خرج حمار ميت تراحموا عليه وقطعوه وأخذوه، ومنهم من يأكله نيتاً من شدة الجوع، ومات الكثير من الفقراء بالجوع»<sup>(٢)</sup>.

ومن قبل عصر نابلسي بقليل يروي المقرئ سائراً في كتابه «إغاثة الأمة» حادثاً غريباً لا يمكن أن يصدقه عقل سليم، وهذا الحادث وقع في دمشق كما

(١) عجائب الآثار ج ٦ ص ١٥٧.

(٢) عجائب الآثار ج ٣ ص ٢٨٠، ٢٨١.



يزعمون ، وذلك أن الجماعة لما اشتدت بالناس قامت بقرة وسط الناس ، وتكلمت  
بلسان عربي فصيح قائلة : إن الله قد أوشك أن يرفع البلاء عن الناس فأبشروا . ثم  
خرت البقرة ميتة ، وكان القاضي حاضراً ، فلأخذ خطه بهذه الواقعة ، وخطوط  
الشهود ، وأرسل بذلك الى قاضي مصر<sup>(١)</sup> .

ونحن نرى أن هذه الواقعة تعبير صادق عن جمود الوعي الإنساني ومحجّره  
كظاهرة لأقصى درجات الذهول الناشيء من أقسى مظاهر الهول ، كما تجمد العين  
عن الدموع تماماً عند الحزن البشع . وحينما يتحجر الوعي الإنساني هكذا ، فإن  
الهلاوس تتناوشه من جميع جهاته ، ويعيش في عالم خفيف ومثير من الأشباح  
والأصوات ، لا يدركه غيره ، ولا يرى الا في دنياء ، فإذا ما تحولت هذه الظاهرة  
الفردية الى ظاهرة شعبية بحيث يرى أفراد الشعب ما يراه الآخرون ، ويصدق ما  
يصل إليه من هلاوس الآخرين ، فإن الحرافة حينئذ تشكل جزءاً رئيسياً من كيان  
هذه الأمة ومقوماتها ، وهو الحال الذي يعيش عليه السواد الأعظم من الوسط  
الشعبي النازل في جميع بلدان الإسلام ، منذ زمن بعيد .

ولم يكن الأتراك يتورعون عن التعاون مع اللصوص وقطاع الطرق والمفسدين في  
البلاد التي فتحوها ، ما دام هذا التعاون يصل بهم الى ما يريدون من المال ، أو من  
بسط النفوذ ، أو ضمان الاستقرار .

ويذكر ابن إياس في هذا الصدد أن رجلاً من رؤساء اللصوص كان  
يدعى عبد الدائم وكان عاصياً على السلطنة من أيام السلطان الغوري ، لم يدخل  
تحت طاعته ، ثم عصى ابن عثمان ، فلما أرسل اليه ملك الأمراء «خاير بك» خلع  
عليه قفطاناً جميلاً ، ونزل من القلعة في موكب حافل ، وقلداه رايات زعفران ،  
وكان عبد الدائم هذا من أكبر المفسدين في الشرقية ، فخرّب غالب بلاد الشرقية ،  
وقطع الطريق على القوافل ، وقتل جماعة من المالكات السلطانية ، وكذلك الأمراء

(١) إفادة الأمة ص ٤٥ .

الجراكسة لما وقعت عليهم الكسرة في الريدانية ، فصار يأخذ ما عليهم من الثياب والسلاح والخيول»<sup>(١)</sup> .

وأما هذه الحالة التي ينقلب فيها اللص على سيده الحاكم ليست كثيرة ، وإنما الأكثر منها تلك الحالات التي يتم فيها الوفاق بين الأمراء العثمانيين وبين اللصوص وقطاع الطرق من أهل البلاد واقتسام المنهوبات بينهما ، وهذا هو الأمر الذي يؤكد الجبرني حين يقول : « وكثر اللصوص وقطاع الطرق ، وأهل الفساد في سائر الجهات ، حتى صاروا يدخلون البلاد للنهب جهاراً ليلاً ونهاراً ، بلا مبالاة ، لانتماء رؤسائهم الى الأمراء »<sup>(٢)</sup> .

ويبدو أن ظاهرة التعاون بين اللصوص والحكام كانت منذ عهد المالك ، وسار عليها العثمانيون ، ولم يلق الاثنان بالاً لمشاعر المحكومين ، ويذكر المقرزي في هذا الصدد أن « كتبنا حين أنزل البدورة بالحسينية ، أنعم على طرغاي مقدمهم بإمرة طبلخانه ، وعلى اللصوص بإمرة عشرة ، وأعطى البقية تقادماً في الحلقة ، فشق ذلك على الناس »<sup>(٣)</sup> .

وما يدل على ميل الفريقين ( المالك والعثمانيين ) للنهب والسلب ميلاً طبيعياً أن العثمانيين حينما دخلوا مصر نهب اللصوص بيوت أمراء المالك ، ومساير الناس ، وأعيان المباشرين ، وصار اللصوص على حد تعبير ابن إياس « يغمزون العثمانية على حواصل الخوندات والسنات ، فينهبون ما فيها من القماش الفاخر ، فانفتحت للعثمانية كنوز الأرض ، من نهب القماش والسلاح والخيول والجواري والعبيد ، وغير ذلك من كل شيء جليل ، وظفروا بأشياء لم يظفروا بها قط في بلادهم ولا لأستاذهم

(١) بدائع الزهور ١١٢٠ .

(٢) حجاب الآثار ج ٤ ص ٢٨٠ .

(٣) السلوك ج ٢ ص ٣٠١ . والخطب التوفيقية ج ٢ ص ٢٢ ، ٢٣ .

الكبير»<sup>(١)</sup>. وكان ابن عثمان قد خدع الناس حين نادى في الرعية : «أنه قد أغلق باب الظلم ، وفتح باب العدل ، وأن كل من عنده مملوك جركس ولا يغمز عليه وظهر عنده يشنق من غير معاودة»<sup>(٢)</sup>.

ولا يذكر مؤرخو هذه الفترة أن لصوص البلاد الحقيقيين إنما هم المماليك ومن بعدهم العثمانية وولاتهم من الظلمة الكبار ، وقد ذكروا هذا الوصف في كثير من المواضع من توارخهم<sup>(٣)</sup>. وأن ثرواتهم قد جمعوها من نهب الناس.

ومن الطريف أن ابن إياس وغيره قد يصف أحدهم حين يترجم له بقوله : «وكان أميراً جليلاً مبجلًا معظمًا في سعة من المال والسلاح والخيول والبغال والجمال والمماليك ، وهو الذي أنشأ جامع كذا ، لكنه كان عنده الطمع الزائد ، والظلم والعسف ، وكانت معاملته أنحس المعاملات ، يأكل أموال الناس بغير حق ، وإن وضع يده على وقف أو تركه أكلها عن آخرها ، وإن اشترى من أحد شيئاً أكل ثمنه عليه ، وإن استعمل صناعياً أو سيبياً قطع مصانعته في أجرته ، وكانت مساوئ أكثر من محاسنه ، وكان شديد القسوة ، كثير الجهل ، وقد أراح الله تعالى الناس من ظلمه ، فلما مات لم يثن عليه أحد بخير قط أبداً»<sup>(٤)</sup>.

ثم يذكر من المفارقات المثيرة للناس إلى أبعد الحدود «أن لصوص الحكم والمال شنقوا أو صلبوا نفرًا من العوام سرق ثوباً يستتر به»<sup>(٥)</sup> ، «أو خيار شنبر بما يساوي أربعة أنصاف من بعض النيطان ، طعاماً لأولاده الجلياع»<sup>(٦)</sup>.

(١) بدائع الزهور ١٠٨١.

(٢) للصدر السابق ١٠٧٧.

(٣) انظر تآخ من هذا على سبيل المثال في بدائع الزهور ص ٧٦٩ ، ٧٩٦ ، ٩١٥ ، ٩٥١ ، ٩٩٢.

١٠١٦ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٧.

(٤) بدائع الزهور ٩٦٦.

(٥) للصدر السابق ٦٣٥ ، ١١٩٤.

(٦) للصدر السابق ١١٣٩. ومن الغريب ألا يقام على هذا السرقة الحد الشرعي وهو قطع اليد ، بل يشنق.

وكان مؤذناً ودخل بعض النيطان وقطع بعض عيدان خيار الشنبر ، ولكن الكارثة أن الأمير كان يمتكر بيع خيار الشنبر ولهذا أمر بأن يشنق هذا الرجل.

والمتبع لما كتب المقرئزي ، وابن تغري بردي ، وابن إياس ، والجبرتي يجد أنهم يرددون في تواريجهم تعليقاً على الأحداث هذا البيت من الشعر :

رعاة الشاة تحمي الذئب منها فكيف إذا الرعاة هي الذئاب

وأحياناً يعلق ابن إياس على الأحداث بقوله : فكان كما قيل في المعنى :

كنت من كرتي أفر إليهم فهمو كرتي فأين المفر<sup>(١)</sup>

وكثيراً ما كان الأمراء يخرجون للقبض على المفسدين وقطاع الطريق ، فإذا بهم يستغلون الموقف ، ويتحولون الى قطاع طريق ، ومثال ذلك حين « شرع مراد بك في السفر للقبض على «رسلان» و«النجار» قاطعي الطريق ، فهربا منه ، فأحضر «ابن حبيب» و«ابن حماد» و«ابن فودة» ، وألزمهم بإحضارهما ، فاعتلرا إليه ، فأطلقهم على مال . ثم ذهب الى قرية ليطلب بهما ، ولكنه نهب القرية ، وسلب أموالها ، وسعى نساءها وأولادها بحجة القبض على قطاع الطريق وتحقيق الأمن ... وأما صناعته الذين تركهم بمصر فتسلطوا على مصادرات الناس في أموالهم وخصوصاً حسين بك المعروف بشفت (يعني يهودي) »<sup>(٢)</sup> .

وبيت القصيد أن الناس لجأوا إلى الشيخ أحمد الدردير ، وطلب الشيخ من الأمراء أن يردوا ما نهبوه ، فطلبوا منه قائمة بالمنهوبات ، وفي صباح اليوم التالي ذهب الشيخ بالقائمة وكلم الأمير ، فردّ عليه قائلاً : «أنت تهب ، وأنا أنهب ، ومراد بك ينهب كذلك» وانفض المجلس على ذلك .

هذه هي الصورة العامة للعسف والإرهاب الذي ساد البلاد التي كانت تقع تحت الحكم العثماني ، ولكننا نختار صورة من الشام لعلها تكون مؤشراً لما كان يجري هناك ، لنترك أن الحال واحد في البلدين.<sup>(٣)</sup>

(١) بدائع الزهور ٦٤٠ .

(٢) حجاب الآثار ج ٣ ص ٣١٤ — ٣١٦ .

(٣) للصدر السابق ج ٣ ص ٣١٤ — ٣١٧ .

## صور من الشام

كانت الأرض الزراعية في الشام إما ملكاً للدولة (ميري) ، أو أرضاً موقوفة لغرض ديني ، كالإنفاق على مدرسة أو جامع (وقف). أما البساتين والكروم وأراضي البناء فهي ملكية خاصة.

و(الميري) بدوره ينقسم الى قسمين :

- ١ أرض تابعة للسلطان شخصياً ، وتسمى الأراضي (السلطانية).
- ٢ منح أعطيت لأفراد الأسرة الحاكمة ، أو إقطاعات حربية.

أما الفلاح فكان يطلق عليه اسم (الرعية) . وكان يزرع الأرض ، ويرعى الماشية ، نظير التزامات معينة لصاحب الأرض ، وكان حق التصرف شبه ورثي ، فطالما دفع الفلاح الضرائب فإن حق التصرف يؤول الى ابنه دون أن يدفع إتاوة ، أما إذا لم يكن للفلاح ولد ، فإن الأخ أو الأخت تدفع (حلواناً) يطلق عليه اسم (طابو) ، ويقدر هذا الحلوان حسب علاقة الوارث بصاحب التصرف<sup>(١)</sup>.

أما الضرائب التي كان يدفعها الفلاح فكانت :

- ١ ضرائب على الرعي ، وهي تتناسب مع عدد الأغنام التي يملكها ويرعاها الفلاح.

(١) الدولة العثمانية والشرق العربي ص ٦٣ ، ٦٤ .

٢ — الضرائب التي تفرض على الزراعة ، وهي العشور ، وهي ضريبة نوعية يقدرها جامع الضرائب وقت الحصاد ، وهؤلاء الجامعون لهذه الضريبة كانوا ملتزمين في حالة الأملاك الأميرية ، أو متولين (نظار وقف) في حالة أراضي الأوقاف .

٣ — الرسوم ، وكانت متنوعة ، منها ما يعرض على حقول الكروم والفواكه والخضر ، ومنها رسوم الطاحونة ، والرسوم التي تفرض على منازل الفلاحين<sup>(١)</sup> .

ومما كان يشغل كواهل الفلاحين أن الملتزم الموكل بجمع ضرائب الأرض السلطانية ، والمناطق الكبرى كان يدفعها الى السلطان مقدماً ، ثم لا يقوم بجمعها مباشرة ، ولكن يبيع حقه الى غيره ، وهذا الأخير يبيعه الى غيره أيضاً ، حتى يصل الحال في النهاية الى أقسام صغيرة في أيدي المسيحيين واليهود الذين كانوا يتسقفون مع الرعاة ، لاسيما وأن الضريبة الأصلية تكون قد تضاعفت من آثار بيعها من شخص الى آخر ، أو على الأقل لا تكون على مقدارها الأصلي .

#### الإقطاع :

ونظام الإقطاع اقتبسه العثمانيون من الدولة البيزنطية . وقد كانوا يمنحون جنودهم الذين أبلوا بلاء حسناً في الحرب إقطاعات صغيرة يطلق عليها اسم «تبار» . وعلى صاحب الإقطاع أن يقدم للدولة عدداً من الفرسان يتراوح بين اثنين وأربعة . فإذا أراد السلطان مكافأته أكثر أعطاه إقطاعاً أكبر يطلق عليه اسم «زعامت» . وكان الإقطاعيون ينظمون في الولايات على النحو التالي :

١ — أقلهم مرتبة الضباط (السوياشي) ومهمتهم حكم المدن الصغيرة مع بعض الإنكشارية .

٢ — وليم (آلي بك) أي (أمير الای) . ومهمتهم أن يكونوا على استعداد مع مايتراوح بين أربعة الى خمسمائة جندي للاستدعاء وقت الحاجة .

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤ ، ٦٥ . وهذه الرسوم الأخيرة كانت تعرف في مصر باسم (الغنية) وقد ألتها حكومة التحسب باشا في الثلاثينات .

٣ — (سنجق بك) والسناجقة يقومون بحكم المدن الهامة ، ولهم سلطة على عدد من المدن الصغيرة<sup>(١)</sup> .

وهؤلاء مع هيئة المترمين ونوابهم كانوا من أشد الأعباء ثقلًا على الفلاح ، لا سيما إذا علمنا أن السلطان نفسه كان يتناول رسومًا معينة في مقابل تولية الوظائف ، وبالتالي كان أصحاب هذه الوظائف يبالغون في القسوة على الناس ليستردوا ما دفعوه قبل تولية الوظيفة .

وهذا بالإضافة إلى أن الوالي ، بل والسلطان نفسه ، كانوا أحياناً يختكرون التجارة في أنواع معينة من البضائع التي يحتاجها السواد الأعظم من الناس ، ويبالغون في آتمانها ، كما سبق أن أوضحنا في تجارة «الحيار شنبه» وكما سيزيده إيضاحاً إن شاء الله تعالى .

### الصراع بين الطبقات :

والصراع بين الفئات المختلفة داخل الشام كان له أخطر الآثار في سوء الأحوال الاجتماعية بالإضافة إلى العوامل السابقة .

ومن أنواع هذا الصراع في حلب ودمشق : أن القوات العسكرية انقسمت إلى قسمين في حلب ، إذ كانت الإنكشارية في نزاع دائم مع القوات المحلية التي كانت تسمى «الأسباد» أو «الاشراف» .

وفي دمشق كان النزاع بين الانكشارية السلطانية (القايقول) والانكشارية المحلية (البردية) .

وحتى يتمكن الباشوات من المحافظة على النظام فقد كونوا جيشاً من الفرسان والمشاة . أما الفرسان فنن التركمان ، والمشاة فنن الجزائر وتونس ، ويطلق عليهم اسم «المغاربة» .

(١) المصدر السابق ص ٦٦ .

ولكن هذا الجيش الخاص هو الآخر أصبح عاملاً من عوامل الاضطراب ، ووقع الفلاح تحت وطء صراع بين الانكشارية والأشراف ، ثم صراع بين الجيش الخاص وجيش الانكشارية . وهذا بدوره أدى إلى تدهور الزراعة في حلب ، الأمر الذي وصفه الرحالة الفرنسي (فولبي) فقال : إن أكثر من ثلاثة آلاف ومائتي قرية في حلب كانت مسجلة في سجلات الضرائب ، لم يبق منها سوى أربعمائة قرية في عام ١٧٨٥م أما القرى الباقية فقد هجرها أهلها<sup>(١)</sup> .

وشهدت دمشق نفس المصير ، إذ وصل التراجع بين «القايقول» و«البردية» إلى حد خطير جداً ، ولم يكن في استطاعة السلطان أن يتغاضى عن ذلك ، إذ كانت دمشق نقطة التجمع للحاج ، وكان السلطان يستمد نفوذه من مركزه كحامي للسنة ، وللحاج ، مما اضطر السلطان إلى عزل عثمان باشا ، وتولية اسماعيل باشا العظم<sup>(٢)</sup> .

وكان هناك لون آخر من الصراع يضم كل المسلمين في المجتمع الشامي خاصة ، والمجتمع الإسلامي الذي يقع تحت الحكم الإسلامي عامة ، وذلك أن التباء كانوا يحاكمون أمام المحاكم الإسلامية على أيدي قضاة مسلمين ، وكان هذا الوضع محل سخط أفراد هذه الهيئة ، وانتهى هذا السخط في عهد السلطان بايزيد حين أنشأ محاكم خاصة لبعيده أفراد الهيئة الحاكمة ، يمثل القضاة فيها بعض أعضائها ، مما كان سبباً في تأكيد الخلاف بين الهيئة الإسلامية والهيئة الحاكمة .

وتذمر المسلمون جميعاً في المجتمع العثماني ، فهم أحفاد أولئك الذين أراقوا دماءهم في سبيل الدين والدولة ، ومع ذلك فقد كان محرمًا عليهم دخول تلك الهيئة التي احتكرت مناصب الدولة والجيش والحكومة والبلاط ، ورأوا أبناء المسيحيين يحصلون على هذه الوظائف ، ولا يدفعون الضرائب ، وكان هذا التفرق في المعاملة

(١) نقلاً عن المصدر السابق ص ١٥١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥١ ، ١٥٢ .



عاملاً رئيسياً من عوامل اشتعال الثورات ضد العثمانيين<sup>(١)</sup> ، ومن ثم كانت عاملاً من عوامل اضطراب المجتمع ، وحرمانه من الاستقرار والهدوء .

### تطورات الموقف ونتائجه :

يُش السكّان في الشام من صلاح أحوال الحكام الأتراك ، فاعتمدوا على أنفسهم في استخلاص حقوقهم ، والدفاع عن مصالحهم ، ودرء الظلم والاستبداد عن مجتمعاتهم .

وكانوا يستندون في عملهم هذا الى قوة النقابات والتكتلات الحرفية ، إذ كان لكل حرفة شيخ ، وكان لها تقاليد خاصة التي لا تحيد عنها ، وكذلك التكتلات التي تستمد قوتها من الأحياء ، وكان ولاء الناس لهذه التكتلات عظيماً جداً .

هذا بالإضافة الى أن السكّان المحليين كانوا قد تسربوا الى صفوف الانكشارية في دمشق ، وانتقل زمام المبادرة في الدفاع المحلي الى السكّان المحليين ، وبلغوا قدراً عظيماً من القوة حين عين السلطان الولاية من أصل محلي في مطلع القرن الثامن عشر ، ومن أسرة العظم . ولكن الدولة العلية لم تترك الأمر هكذا ، بل غيرت الولاية من أجل إضعافهم لصالحها ، وكان التعيين يتم شراء بالمال كما سبق أن ذكرنا .

ومن هنا أصبح الولاية غير أكفاء ، بالإضافة الى أنهم جلدوا في تعويض ما دفعوه ثمناً لتعيينهم ، وكان هذا التعويض يتم بالتعدي على مال الشعب ومصادره ، على الوجه الذي ذكرنا له نماذج في صدر هذا الفصل .

وحدثت بالتالي أزمات مالية عنيفة ، وحدث انخفاض في قيمة النقود ، والنتيجة الحتمية لهذه الأزمات أن تكثر الرشوة بين الموظفين ، ويظهر في المجتمع طبقة الداعرات والزناة ، ولهذا دهش الشيخ عبد الله السويدي الذي كان بدمشق من

(١) المصدر السابق ص ١٥٥ ، وتلويح الشعوب الاسلامية ج ٣ ص ١١٥ .

كثرة الخلاعة ، وجراً الزناة والزواني في المدينة ... وامتدت الأيدي بالعلوان على العلماء الذين حاولوا القضاء على هذا الطغيان ، كما حدث للسيد علي أفندي المعجلاني نقيب الأشراف بدمشق ، والشيخ المرادي من كبار العلماء ، وإطلاق النار عليها ، فاجتمع العلماء والأعيان ، وأصدروا فتوى بقتل نائب أسعد باشا الذي ناب عنه أثناء إمرته للحاج ، ولكن أبا طوق حاكم دمشق استمر في ظلمه ، معتمداً على السلطان والصدر الأعظم في استانبول ، واعتقل أبو طوق عدداً من الناس حاولوا منعه من الظلم ، من بينهم بعض أفراد الطريقة الشيعانية الصوفية ، مما أثار حفيظة الناس ضدهم ، إذ كان للصوفية في ذلك العصر المكانة العليا في قلوب الناس ، رغم ما ثار في أجواثها من خرافات .

ولم يتمكن القاضي الرومي من عمل أي شيء لإيقاف أبي طوق ، وذهب المفتي الحنفي محمد خليل البكري وقاد الناس في ثورة ضد أبي طوق ، وبعد أن قتل عدد من أعوان السلطان عزله السلطان ، وعين مكانه اسماعيل باشا العظم ، وكان هذا سبباً في ثورة الفقراء .

#### ثورة الفقراء والكادحين :

قام الفقراء بثورة بسبب غلاء الأسعار ، ونهب الجند لما يملكون من متاع وماشية ، وهاجموا الخباز والمحكمة والمحاسب ، ولهذا خفض سليمان باشا الأسعار ، ورفع كثيراً من المظالم التي فرضت على أصحاب الحرف والصنائع والحارات ، وأحسن إلى الفقراء ، وتوود إلى العلماء .

ولكن الاقتصاد كان قد انهار في دمشق ، وانخفضت قيمة النقد إثر ثورات العساكر ، إلى جانب الطاعون وغلاء الحبوب ، وكل ذلك أدى إلى غلاء الخبز ، ولم تقلح الجلود في استيراده من مصر وقبرص ، إذ سرعان ما ترتفع أسعاره حين يحتكره التجار<sup>(١)</sup> .

(١) الوضع الاقتصادي في دمشق لشرف الدين موسى ص ٣٣٥ .

## صورة مفزعة :

ولكي تكون الصورة التي عاش في إطارها عبد الغني النابلسي متكاملة فلا بد من أن نضع فيها ظلال شخصية أثرت تأثيراً مباشراً في بلاد الشام ، هي شخصية أحمد باشا الجزار ، وما أشاعه في ربوع الشام من الفزع والإرهاب الذي لا يكاد يتصوره العقل .

والجزار بدأ حياته في منتصف القرن الثامن عشر في قرية من قرى « البوسنة » . وكان شرس الأخلاق ، سيء السلوك ، اغتصب امرأة أخيه ، ثم فرهارياً من أهله ، حتى وصل الى الأستانة ، ثم هجر الأستانة ، إلى أن باع نفسه لنحاس يهودي ، فتوجه به النحاس مع العبيد الى سوق الرقيق بالقاهرة ، وانتهى أمره الى خدمة « علي بك الكبير » ، وظهرت موهبته الإجرامية في القتل والصلب ، وأحس بغضب سيده عليه ، ففر متخفياً بلباس جارية من جواريه الى الأستانة ، ولم يفلح هناك في إيجاد عمل له ، فعاد الى سورية ، وعمل في خدمة الأمير يوسف الشهابي ، ثم قلب لسيده ظهر المحن ، واصطنع الإرهاب ، وقبض على اثنين من أعوان الأمير ، وقطع رأسيهما ، ثم أجلس الجثتين على خازوق ، ونصبهما على الأموار ، ولما شرع في بناء سور لميناء بيروت دفن عشرين رجلاً أحياء ضمن الجدار ، وأخرج سواعدهم من بين الأحجار .

وفي الوقت نفسه بدأ يغلد على جنوده ، ويشجعهم على العبث والفتحش ، إذ أن معظمهم كان من الأشقياء والمجرمين . وانتهى به الحال إلى أن خضعت له سوريا بأسرها ، وكان على أمرائها أن يرضوه بالمال ليبقيهم مما اضطروهم الى ظلم رعاياهم ، وإثقال كواهلهم بالضرائب ، ليتمكنوا من جمع ما وعدوا به الجزار الذي كان يبقى عنده أبناءهم ومديري رعايتهم لديه في عكا ، حتى إذا تقاعسوا عن إرسال الأموال المطلوبة أعدم الرهائن .

وكانت له تصرفات جنونية . فقد طلب من الأمير بشير الشهابي والأمير يوسف الشهابي أن يرسل كل منهما ستائة كيس من المال ، فزاد الأمير بشير عما طلب منه ،

فكافأه الجزار بوضع الأمير يوسف وخازنه الشيخ غندور في سجن «حبس الدم» ثم أعدمها.

ثم احتكر التجارة لنفسه ، واحتكر القطن أولاً ، ثم الحبوب ، وكانت النتيجة ارتفاع حاد في الأسعار .

وقد شملت مظالمه قطع الرؤوس ، والشنق ، والقتل الفردي والجماعي بالخنجر والفتوس والسيوف ، واستعمال الخازوق ، وقد روى شاهد عيان أنه رأى أربعين رجلاً يقفون صفّاً واحداً ليجلسوا على الخازوق واحداً بعد الآخر ، كما كان يضع الأحياء ضمن الأسوار ، ويبدع الأنوف ، ويخلع العيون وقد شوهدت كثير من الهياكل العظمية تتساقط من الأسوار حين تتساقط بعض حجارها .

وعاد من الحج مرة فاكتشف خيانة إحدى جواريه ، فأحرق ثلاثين جارية أخرى ، وقطع ندي الخاتنة ، وقر يطنها . وأمر أحد الحلاقين مرة بقلع عين أحد الناس ، فارتجفت يد الحلاق ، فقام الجزار ووضع أصبعه في عين المحكوم عليه مقتلماً عينه ، وملقياً بها في وجه الحلاق ، ليعلمه كيف يجيد حرقة .

### دنيا الصوفية :

سنترك بحث كلمة «صوفي» وبحث أصل التصوف إلى موضعه من حياة عبد الغني النابلسي .. أما ما يهمنا الآن فهو التطور الصوفي الذي حدث في العصر العثماني ، وكيف أثر على المجتمع في الشام كما أثر على المجتمعات الأخرى .

والتصوف أخلاق وسلوك وتربية نفسية ، وبحث لنوع من الوعي فيما وراء الطبيعة ، وليس شأنه شأن العلوم النظرية الأخرى كالفقه والتفسير والفلسفة ، بل إنه يزيد على كل ذلك عنصراً هو عنصر «الصحة» ، فالصحة ضرورية لبناء الوعي الصوفي في المريد من جهة ، ومن جهة أخرى فإن التربية في التصوف تربية فردية الى

جانب التربية الجماعية ، أي إن لكل فرد اتجاهاً وميلاً يكون توجيهه على أساسه على يد الشيخ الخبير المجرب العارف بالطريق وآفاته ، والنفوس وأدواتها وعقباتها<sup>(١)</sup> .

كما أن التصوف لا يخضع في درسه والترقي في درجاته الى شروط خارجية عن نطاق إجازة الشيخ للمريد بالنجاح في مرحلة لينقله الى مرحلة أخرى كما لا يحتاج الى درس من العلوم الشرعية سوى ما تصح به العبادة ، وهو قدر متاح للأكثرين من الناس ، ومن هنا كان رواد التصوف أكثر من رواد العلوم الشرعية والعقلية الأخرى ، نظراً للأسباب التي ذكرناها ، وللحرية المتاحة لطلابيه في الزمان والمكان ، إلا إذا خضع الطالب لإجراءات مشددة تبعاً للعقبة النفسية التي يجتازها .

وليس صحيحاً ما يذكره « بروكليان » من أن نظام الدرجات السرية المتصاعدة كان مصطنعاً بنجاح في الطرق الصوفية ، كما كان سبباً في إقبال الناس عليها<sup>(٢)</sup> .

وذلك لأن السرية التي يتحدث عنها « بروكليان » إنما هي في مذاهب « الباطنية » الذي ظننا هو من « الصوفية » . والحقيقة أنه لا سرية ولا درجات متصاعدة في السرية بالمعنى المفهوم للجاعات السرية يمكن أن نلمحها في التعاليم الصوفية ... وإنما السبب في إقبال الناس على التصوف هو كما قلنا : سهولة الوصول الى مصادره وحلقاته من جهة ، ومن جهة أخرى كانت الكرامات والتواريق وقضاء الحاجات ووجود الطعام بصفة دائمة في المراكز الصوفية كلها عوامل جذب لختلف الطبقات الى عالم التصوف والصوفية .

ولكن طبقة العامة من الدماء ومن تطورت أحوالهم من مطوعة الجند إلى الحرافيش كما أوضحنا كانوا كثرة واضحة في زوايا الصوفية وخوافيقهم<sup>(٣)</sup> ، وهو الأمر الذي نشهده بوضوح في مجتمعات الصوفية المعاصرة حيث تعج بالجهلة

(١) الصبغة للسيد مصطفى البكري الصلبي ص ٦٦ ومذارج السالكين للباني ص ١٤٣ .

(٢) تاريخ الشرب الإسلامية ج ٣ ص ١٠٥ .

(٣) ولعل هذا هو سبب إطلاق لفظ « الفقراء » على الصوفية بوجه عام .

والدهماء والمشيويين الى جانب الأسوياء من طلاب الكمال والمعرفة في وحدة أخوية  
قل أن نجد لها نظيراً في أنظمة أخرى.

ومع ذلك فقد كان هؤلاء الجهلة من الدهماء عاملاً رئيسياً من عوامل شيوع  
الخرافة والتدني العقلي المهين ، الأمر الذي ساعد عليه جهل الكثير من المشايخ ،  
وتشجيعهم لما ينسب اليهم من كرامات لا تمت إلى الحقيقة بسبب ، حتى نسب إلى  
تارك الصلاة أنه يخترق الهواء إلى الكعبة ليؤدي الصلاة ثم يعود ، وإلى مرتكب  
الفحشاء أن صورة أخرى مطابقة للأصل من شخصه هي التي ارتكبت ما ظهر من  
الفحشاء ، أو أن هذا الشيخ أو ذاك قد أوتي فضلاً هو أن من زنى بها من الفاجرات  
تابت على القور ، أي إنه يقاوم الجريمة بالجريمة ، أو أن الحمر تغلب في يده إلى  
شراب حلال ، أو أن فلاناً من الشيوخ كان يأكل في الوجبة الواحدة ما يكفي  
خمسین رجلاً من الطعام ، إلى آخر تلك الخرافات التي تلقاها العامة بالقبول ،  
واستبعدوا لمن نسبت إليه <sup>(١)</sup>.

ويضاف إلى ذلك تطور ما شرعه الشيوخ الكبار من الأدب في حضرة الذكر  
وفي حضور الشيخ ، إلى نوع من الدكتاتورية العقلية ، وفرض الخطأ ، حيث قرر  
المتأخرون من جهلة الشيوخ أن على المريد ألا يعترض على شيخه ولو رآه يخالف  
الشريعة ، فإن له حالاً مع ربه لا يعلمه إلا الله ، وإن كان عليه ألا يقتدي به في هذه  
الحالة فقط <sup>(٢)</sup> ، ثم ينشدون :

ولا تقتدي بالذي زالت شريعته عنه ولو جاء بالأئبا عن الله  
وخلطوا بين الشريعة والحقيقة ، وفصلوا بينها ، وأجازوا أن يعيش الإنسان في  
عالم الحقيقة ، ويعنون به عالم الإياحة ، وإسقاط الشرائع <sup>(٣)</sup>.

---

(١) يمكن اعتبار ما نسب إلى الإمام الشرائفي في طبقاته من ولاية أهل الولاية ، ومن له علاقة جنسية بالحميز  
وغیرهم دليلاً على شيوع هذا الفكر الصوفي المنحرف وإن كان صدوره عن الشرائفي أمراً بعيداً لا يتفق مع  
الغرض الذي حمله لتأليف الطبقات.

(٢) سراج الرياين ص ٧٦ ، وشور الحلية ص ١١٦ .

(٣) رد التابلي على هؤلاء في رسالة له باسم (الشريعة والحقيقة) سنعرض لها في موضع إن شاء الله.

وبلغ الانحراف مداه حينما اتخذت الأضرحة قبلة للعوام يتمسحون بها ، ويرجون عندها قضاء الحاجات ، ويلجئون لها ، ويقيمون عندها ، وينادون أهلها بما يجب أن ينادى الله سبحانه وتعالى .

شاع ذلك كله في العصر العثماني متطوراً عما بلر بلوره الفاطميون ، وتسرب الى عقول المثقفين وطلاب العلم في بعض الأحيان ، ولكن صيحات الشيوخ العلماء لم تكن تصل إلى قلوب هؤلاء العامة ، إذ كان تيار الخرافة جارفاً ، وسلطانها على أهلها عنيفاً ، وهو الأمر الذي حط من قدر العقل في هذا المجتمع ، وأخضع الناس لسلطان الشعوذة والخرافة والأوهام ، وتأليه الأفراد ، واصطناع الغرائب من اللباس والميئآت حتى تتناسب مع الغرائب والحقايق التي سيطرت وأوقفت سير التقدم ، وملكات الابتكار .

ومن الغريب أن المصادر كانت تروي هذه الغرائب المستحيلة وهي تحمل في طياتها دلائل كذبها ، فقد جاء في ترجمة الشيخ أحمد بن علي اليمني أنه خرج هو وجاعته إلى أحد متزهات حاة ، واستمر بهم النشاط الى أن قرب وقت الغروب ، فخافوا تسكير باب المدينة ، فذكروا ذلك للشيخ ، فدعا الله أن يوقف لهم الشمس حتى يدخلوا المدينة ، فوقفت الشمس مقدار ساعة إلى أن دخلوها<sup>(١)</sup> .

مثل هذه الخرافة كانت تحدث رد فعل هائل بالنسبة لهذا الشيخ الذي أوقف الله له غروب الشمس ، ولكن العقل المتحجر سمح لكاتب الترجمة أن يثبت هذه الواقعة دون تعليق . ولو أنه فكر لعلم أن الله لا يصنع معجزة على هذه الصورة الخطيرة من أجل مجموعة خرجت للتنزه ، ونشطت في غير جهاد كما يروى أنه حدث مثل ذلك ليوشع بن نون وهو في حرب دينية مقدسة . أما أن يؤخر الله الشمس لسبب يخرج عن دينه فهذا هو المستحيل المخالف للحكمة الإلهية .

• • •

(١) خلاصة الأثر ج ٣ ص ٣٢٣ .

ومع كل هذا الدخان الخائق الذي طبق أرجاء البلاد في هذه الفترة من الزمان ، فإن البلاد لم تخل من الخير ، فقد ظهر بعض العلماء في الشام على غرار الشيخ الدردير ، والشيخ عبد الله الشرقاوي ، والشيخ سليمان المنصوري ، قاموا بردع الأمراء والحكام عن الظلم ، ودافعوا عن حقوق الشعب ومصلحه .

وتروي المصادر أن سنان باشا أراد أن يقتلع يقتلع جزءاً من معلوم الجامع الأموي ، فدخل الشيخ محمد العشاوي الدمشقي على الباشا ليتكلم معه ، فوجده ينظر في الدقتر ، فجذبه من طوقه وقال له : لا تلتفت الى ما كتبه هذا الظالم — وكان حاضراً في المجلس — وانظر إلى عباد الله بنور الله . فعمل بما أراد<sup>(١)</sup> .

كما ظهرت جماعة تنادي بحرب البدع ، وتهاجم الدراويش ومدعي الولاية ، وتتعقب الخرافات التي شاعت في المجتمع ، وتنادي كذلك بهدم الأضرحة ، وعدم التوسل بها ، ولا الاعتقاد في الكرامات ، مما يمكن أن نعتبره بحق بداية لهضة اجتماعية جديدة<sup>(٢)</sup> .

---

(١) خلاصة الأثر ج ٤ ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

(٢) إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ج ٢ ص ٣٢٢ .



## الفصل الثالث

### الحياة العلمية والثقافية

#### عصر الانحطاط :

قلنا إن العصور لا تحدّ تحديدًا قاطعًا في الازدهار والتدهور ، بحيث يمكن القول بأن عام كذا كان آخر عام من أعوام الازدهار ، وعام كذا كان بداية أعوام التدهور ، بل إن الزمان يتداخل في هذه الظاهرة تداخلًا يجعل من المد والجزر عملاً يحتاج الى وقت طويل .

وعلى ضوء هذه الفكرة يمكن أن نفرق بين عصرين هما العصر المملوكي والعصر العثماني التركي .

فالعصر المملوكي ينتهي شكلياً في عام ١٥١٥م ويبدأ العصر العثماني بداية شكلية في عام ١٥١٦م ، ولكن العصر العثماني يحمل الملامح المملوكية ، كما أن العصر المملوكي يحمل ملامح الأيوبيين ومن قبلهم .

من هنا يمكن أن نتحدث عن الازدهار وعن التدهور نفس الحديث التقليدي ، ثم نعقب بما نراه على أساس تداخل وامتداد العصور ، وظهور الآثار بعد مئات السنين ، وامتداد الازدهار في عصور الضعف إذا كانت عصور الضعف هذه تالية لها ، وتعليل الضعف بعلة أخرى غير ما تعارف عليه التقليديون .

• • •

فالدكتور جمال الدين الشيال يقول: إن العصر كان عصر ركود لسبب أن العاصمة كانت القسطنطينية، ولغة الدولة هي اللغة التركية، وبسبب تهجير السلطان سليم للعلماء والصناع، وأصبحت القسطنطينية بعد انتقال الخلافة الإسلامية إليها مركز النقل، ومحور الارتكاز في العالم الإسلامي، ولعل هذا يفسر ركود الحركة العلمية في مصر والشام طيلة القرون الثلاثة التي خضعا فيها للحكم العثماني، فقد أصبحت القسطنطينية هي مركز النشاط العلمي في الدولة، فهي مركز السلطان والخليفة، وهي عاصمة الدولة الإسلامية التركية اللسان، وكان من البديهي إذن أن تنشط حركة التأليف باللغة التركية بين علماء الأتراك، وأن يتوقف التأليف باللغة العربية.

ويضاف إلى هذا أن السلطان سليم حمل معه ما كانت تزهو به مكتبات القاهرة من نواذر الكتب<sup>(١)</sup>.

ويقول: إن العزلة التي فرضت على العرب بانقطاعهم عن العالم الخارجي، والقلال الداخلي، لتوزع السلطة، والحروب الخارجية مع روميسيا والنمسا، كل هذا عمل على ركود الحركة العلمية.

إلا أن فساد الحكم جعل الشعب يلجأ للعلماء الذين كانوا يعملون على حل مشكلات الشعب، وبذلك أصبح للعلماء زعامة تقليدية تعتمد على روح الإسلام والشريعة، وكان لعلماء الأزهر الصدارة في مصر، أما في الشام فقد كان التعليم أقل مركزية، فإلى جانب حلب ودمشق كانت توجد مدارس في بيت المقدس و نابلس، إلى جانب المساجد الجامعة في دمشق وحلب، والتي كانت تعتبر مراكز كبرى للدراسات الدينية، وكان يوجد في المدينتين عدد من المدارس والمساجد التعليمية بعضها متصل بالمسجد الجامع، وبعضها منفصل عنه<sup>(٢)</sup>.

(١) الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الأوسط ص ٧.

(٢) المصدر السابق ص ٨.

ثم يقول : إن الناس كانوا يرحلون في طلب العلم في مصر والشام ومكة والمدينة ، وكانت الدراسة تعنى بالعلوم اللغوية والفقه وعلوم الشريعة والحساب والمنطق .

وكان الجهود طابع هذه الدراسة ، بحيث أصبح المدرسون يرددون ما قاله السابقون ، ويلرسون المتون والكتب القديمة ، دون أن يؤلفوا أو يكتبوا جديداً ، فانعدم الابتكار ، وأثر هذا في الطلاب ، فأصبحوا يعيدون ما يسمعون ، ويعتنون بالمسائل الشكلية التافهة ، ويعتمدون على الاستذكار والحفظ عن ظهر قلب ، دون الفهم والوعي السليم<sup>(١)</sup> .

أما جورجي زيدان فيقول : لقد تنازع الشرق الإسلامي ثلاث أمم (يعني بعد سقوط الدولة العباسية) : الفرس ، والمغول ، والأتراك .

فالفرس استولوا على أواسط العالم الإسلامي ، يعني إيران وخراسان بين نهري جيحون ودجلة ، تحت راية الدولة الصفوية ، وهم فرس ، وإن ادعوا النسب القرشي .

وامتد سلطان المغول شرقاً من أفغانستان الى أقصى الهند .

أما الأتراك وهم العثمانيون فنشروا أعلامهم وراء آسيا الصغرى على مصر والشام والعراق وتونس والجزائر .

فالعثمانيون أتراك خلفوا المالك في مصر والشام ، وهم أتراك أو جراكسة ، وكلاهما سنيون ، لكن العالم العربي كان أعز جانباً أيام المالك ، والآداب العربية كانت أرسخ قلعاً للأسباب الآتية :

١ — أن السلاطين المالك كانت عاصمتهم مصر ، وهي قلب العالم العربي .

٢ — أن المالك جعلوا اللغة العربية لغة الحكومة ، وكانوا ينصرون العلماء ، ويستقدمون القراء والمحدثين من الأطراف ، أما العثمانيون فكانوا يقرّبون العلماء أحياناً ، لكنهم احتفظوا بلسانهم التركي للمخاطبات والمخاطبات .

(١) المصدر السابق ص ٩ ، ١٠ .

٣ — بعد العاصمة (الاستانة) وضعف وسائل النقل ، أخاف السلاطين العثمانيين على ولاياتهم العربية ، فجعلوا أساس الإدارة التفريق بين رجال الحكومة ، بحيث لا يتفقون على الاستقلال ، فكان فساد الإدارة ، وزيادة المظالم ، وأصبح هم الحكام سلب الأموال ، والتنازع في الرعية ، بالإضافة إلى الضرائب الفادحة ، والسخرية الدائمة ، والإهانة التي يتعرض لها الشعب .

• • •

تمكن الذل من النفوس في العصر العثماني ، وفسدت ملكة اللسان ، وجمدت القرائح ، فلم ينبغ شاعر يستحق الذكر خارج البقعة العربية ، ومع ذلك بقيت العربية لغة الدين في العالم الاسلامي .

أما الآداب فقد أصبحت في أحط أدوارها ، ونذر نبوغ المفكرين ، واقتصروا المؤلفون على شرح الكتب شروحاً لفظية تعج بالجلد العقيم ، وبعضهم جعل للشرح حاشية ، وثالث جعل للحاشية تقريراً ، ولهذا اشتهر هذا العصر بعصر الحواشي والشروح ، كما كان عصر المغول عصر الموسوعات والمجاميع ، وشاع التصوف ، وتعددت طرقه ، وكثر التأليف بلا نظام مثل كتاب (الكشكول لبهاء الدين العاملي) ، ونحط أسلوب التأليف كما هو ظاهر في قصص بني هلال .

• • •

وسوء الإدارة أفسد على الناس نياتهم ، فتنشوت أفكارهم ، وانصرفوا الى ما يشغلهم عن تلك المظالم من المخدرات والمسكرات ، وشاع استخدام الأفيون والحشيش ، وتوالت الأوبئة ، لاسيما الطاعون ، الذي كان يجترق احياء بكاملها ، وازداد اعتماد الناس في الحرافات والسحر ، وقصدوا المشعوذين لحل مشكلاتهم ، كما قصدوا الأضرحة لهذا السبب ، ولهذا كثر مؤلفو السحر ومدعوه ، وشاعت قلة الحياء ، وزاد الكتاب جرأة على التعابير البذيئة ، حتى في كتب التاريخ ، كما فعل الإسحاق في كتابه (أخبار الأول) وظهرت كتب قاحشة مثل كتاب رجوع الشيخ .

الى صباه ، وكثر السفه في الجون ، وصار للإحاض ( اللواط ) باب خاص في كتب الأدب <sup>(١)</sup> .

• • •

ومع ذلك فقد ظهر بعض العلماء المؤلفين الذين يعتبرون امتداداً للعصر السابق وهو عصر الموسوعات ، ومنهم :

١ — شمس الدين ، أبو عبدالله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الدمشقي الصالحى الشامى ، رحل من الشام الى مصر ، وأقام بالبرقوية ، وألف كتاب (سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد) وهو كتاب كبير في السيرة بدأ في طبعه المجلس الأعلى للعلوم الإسلامية .

٢ — ابن طولون الصالحى ، ولد في الصالحية قرب دمشق ، وتعلم في القاهرة ، وألف في علوم كثيرة .

٣ — الحسن البوريني الدمشقي الصفوري توفي عام ١٠٢٠ هـ ترجم الأعيان من أبناء الزمان في كتاب يشتمل على مائتي ترجمة وخمس ، وشرح ديوان ابن الفارض وهو مطبوع بمصر مع شرح عبد الغني التنايسي .

٤ — نور الدين الحلبي بن برهان الدين علي بن ابراهيم بن أحمد بن علي بن عمر الحلبي درس في الصلاحية وله كتاب (إنسان العيون في سيرة الأمين والمؤمن) المعروف بالسيرة الحلبية . والنصيحة العلوية في الطريقة الأحمدية ، وهو في طريقة أحمد البلبوي .

٥ — أبو المكارم محمد بن محمد نجم الدين الغزي العامري الدمشقي ، له (الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة) .

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية جـ ٣ ص ٢٧١ — ٢٧٣ .

٦ — محمد الأمين بن فضل الله بن محب الله بن محب الدين الحبي الشامي ،  
وله (خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر) .

٧ — أبو الفضل محمد خليل المرادي النقشبندي الدمشقي ، وله (مسلك الدرر  
في أعيان القرن الثاني عشر) .

٨ — أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد المقرئ صاحب (نفع الطيب في  
غصن الأندلس الرطيب) .

\* \* \*

ويقول بروكلمان عن الحياة الثقافية عند العثمانيين : كانت الحياة العلمية عند  
العثمانيين خلواً أو تكاد من الأصالة والإبداع ، فهي تتخذ سبيلها في مجاري التقليد .  
وذلك أن العلم لم يكن يعني عند المسلم اكتساب معرفة جديدة ، بل التمكن إلى  
أقصى حد من المادة التي أنتجتها الأجيال السالفة ، وكان أعظم القدر يتلخ على  
المتفقه في الشرع الإسلامي الذي لم يكن ينفصل عن القانون المدني ... وكان وضع  
الكتب الدينية والعربية سبباً في اصطناع العثمانيين لهذه اللغة .

والواقع أن فضيلة العلماء كانت في الذاكرة الجامعة ، والتطبيق الصبور<sup>(١)</sup> .

أما حياة الجمهور الدينية فكانت تخضع لتأثير الطرق الصوفية (الدرأويش)  
المنتشرة انتشاراً واسعاً في آسيا الصغرى وفي بلاد الروم ، كالنقشبندية والمولوية ،  
والبكتاشية ، بأكثر مما خضعت لرجال الدين الرسميين .

والواقع أن نظام الدرجات السرية المتصاعدة في المذاهب السرية كان مصطنعاً  
أبداً بنجاح كبير في الطرق الصوفية<sup>(٢)</sup> .

أما الخرافات فكانت مطية يستغلها المشعوذون لآربهم الشخصية ، ولكن لا بد

(١) تاريخ الشعوب الإسلامية ج ٣ ص ١٠٥ .

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ١٠٤ .

من الاعتراف بما كان للصوفية من أثر في تهذيب العامة ، وتلطيف مظاهر الممجبة التي سادت حياتها<sup>(١)</sup> .

أما نظام التعليم العثماني فإن التعليم عندهم كان في المساجد ، وفي مدارس بجوار المساجد ، ويتلو ذلك طبقة أعلأ ، تتألف من المعيدين والمعلمين ، ليختاروا التدريس أو القضاء أو العمل الديني كإمامة المساجد والخطابة والوعظ .

وإذا رغب أحدهم في الالتحاق بالصفوف العليا درس سبع سنين أخرى ، ثم يؤدي الامتحان امام المفتي<sup>(٢)</sup> .

ويوضح الدكتور محمد أنيس نظام التعليم العثماني بأكثر مما وضعه بروكلمان فيقول : إن المدارس كانت على ثلاثة أنواع : أولية ، ومتوسطة وعالية . فالأولية يدرس الطالب فيها القراءة والكتابة والقرآن بالعربية . والمتوسطة يدرس فيها المنطق وما وراء الطبيعة والمهندسة والعالية يتعمق فيها في علوم الشريعة .

ومن تخرج من المدارس المتوسطة يعمل في التدريس والوعظ والخطابة ، وبعد ذلك تبدأ الدراسات العليا ، حيث يدرس الطالب سبع سنين ، ومن المتخرجين يكون القضاء<sup>(٣)</sup> .

### رأي في أسباب التدهور :

والذي نراه أن الأسباب التقليدية التي يذكرها الكاتبون لتدهور الحياة الثقافية والعلمية في عصر العثمانيين إنما هي الأسباب المباشرة ، أي إنها اسباب تعني وصف الحالة التي كان عليها العلماء والأدباء والشعراء في هذا العصر ، ولا تعني بأي حال جذور العلة واسبابها البعيدة التي لا بد أن تكون ، فليس في الوجود مرض مفاجيء

(١) المصدر السابق ج ٣ ص ١٠٥ .

(٢) تاريخ الشعب الإسلامية ج ٣ ص ١٣٦ .

(٣) الدولة العثمانية والمشرق العربي ص ٩٩ .

دون أن تكون له أسباب بعيدة عملت على تهيئة المناخ لظهوره ، فلما تبوأ هذا المناخ  
ظهر بسبب مباشر ما كان يستعد للظهور منذ زمان طويل من المرض .

ومن خطأ الرأي أن يقال : إن سبب المرض هو السبب المباشر ، كما أن من  
خطئه أيضاً أن يحمل السبب المباشر ، ولكن الأهمية القصوى إنما تكن في الأسباب  
البعيدة لا في الأسباب المباشرة ، تلك هي الأسباب التي توقف المجتمع الإسلامي  
على علته الحقيقية ، وتدفعه الى علاجها على أساس صحيح .

أما أن نردد الأسباب التقليدية التي ما زلنا نردها منذ زمن بعيد ، فإننا حينئذ  
نعالج أدواءنا بالمسكنات ، ونغش أنفسنا حين نريد الإصلاح ، لأن المصلح نفسه  
قد يكون فاقداً للأهلية بسبب جذور المرض المجهول ، أو المعلوم والمنكور في آن  
واحد .

أقول لهذا لأننا ما زلنا نعيش في خطأ من أسباب الانتكاس وأسباب الازدهار  
الحضاري على السواء ، وقد نشأ هذا الخطأ من التقاليد المدرسية التي درجت على  
تصنيف أسباب ازدهار الحضارة وأسباب انتكاسها على صورة منافية للأصول  
الإسلامية الحقيقية التي بدأت منها حضارتنا ، فأصبحت الأصول الحقيقية هذه  
نصوصاً مقدسة محفوظة ، والأصول المدروسة التي نلقنها أبنائنا سطحية ظاهرية ، لا  
أثر فيها لعنق ، ولا روح فيها تمدد بالحياة ، ومن ثم فما زلنا ولن نزال إذا ما دام  
الحال نشكو من عدم فاعلية المناهج ، وننادي بالإصلاح ، ليقوم بالإصلاح من لا  
يعرف الحقيقة ، فلا بلبث أن يضيف «رتوشاً» إلى ما هو موجود ، ثم يكون القتل ،  
والنداء بالإصلاح ، وهذا هو الحاصل والواقع الذي نشهده جميعاً لا ينكره اثنان  
يحدوهما الإخلاص .

وإذا رجعنا إلى صدر الدولة الإسلامية شهدنا ثمار التعاليم الإسلامية والنظام  
الإسلامي لا في الدين فحسب ، بل وفي الابتكار الجديد الخالص في غير علوم  
الدين .



فالحليل بن أحمد الفراهيدي ابتكر علم العروض والقوافي ، وعلى أساسه كان ابتكار الموسيقى ، كما ابتكر علم المعاجم اللغوية ، وكانت هناك ابتكارات أخرى في وضع وصياغة علوم النحو والصرف والبلاغة ، تلك العلوم التي لم تكن موجودة بأصولها ولا قواعدها قبل أن تجمع على أيدي علماء الإسلام .

وظهر ابتكار آخر يمكن أن نسميه « علم النفس الإسلامي » في كتابات الحارث ابن اسد المحاسبي الذي تتبع علل النفس ودوافعها وعلاجها في دقة مقطعة النظر ، وكانت موسوعته « الرعاية لحقوق الله » هي الأساس الذي بنى عليه حجة الإسلام الغزالي كتابه إحياء علوم الدين .

ثم كان منهج تحقيق القرآن الكريم أعجوبة بين مناهج التحقيق لا نجد له نظيراً في تحقيقات النصوص في عصرنا الحاضر .

وكان منهج تحقيق السنة النبوية ، وإنشاء علوم الرجال ، وقواعد المصطلح الحديثي الذي تتبعه العلماء بالإتناء حتى صار مفخرة المفاخر في جلال العقل الإسلامي الفعال والبناء والمبتكر .

هذا بالإضافة الى علوم التفسير وعلوم القرآن الأخرى والتاريخ التي أنشئت لإنشاء ، وتوسع فيها العلماء جيلاً بعد جيل ، مع ما ترجموه من اللغات الأخرى الى اللغة العربية ، ولكننا لا نخطئ الفصل بين الترجمة من اللغات الأخرى والابتكار في ثقافة اللغة العربية .

كان الابتكار الخالص في الفترة الواقعة في الزمن الذي ينهي في منتصف القرن الثالث الهجري ، ثم تداخلت الترجمة مع الابتكار في عنوان العصر العباسي الذي يعتبر بحق بداية التدهور الحضاري من حيث تحولت حضارة الاسلام الى لون من الترف ينلر بالدمار ، ولكن كان هناك شيء اسمه « المد الاسلامي » ما زال حياً ينبض ، وهو الذي دفع الحلفاء الى إجزال الهبات للعلماء على تأليفهم وترجمتهم .

وعلى الرغم من الكثير من أن العلماء قد وظفوا سياسياً الى جانب الشعراء

الذين كانوا يعتبرون بمثابة الصحف الحزبية ، إلا أن ذلك المد الإسلامي كان يعطى على الحزبية السياسية في كثير من الحالات .

وعلى الرغم — كذلك — من أن كرسي الخلافة كان قد اهتر تحت الخليفة المسلم العربي ، وأصبح مهدداً بللطامع الوافدة ، وبآمال المغامرين وأعداء الدين ، إلا أن المد الإسلامي الأول كان لم يزل فعالاً في عقول العلماء ، وفي وجدان الخلفاء ، ولكن في مجال الإضافات المفيدة الى ما ابتكره الأولون .

توقفت حركة الابتكار بعد القرن الثالث الهجري ، ولكن لم توقف حركة الإضافة المفيدة ، ولا حركة التوسيع والتعميق لثراث الأولين ، ولكن الأمر الذي كان ينذر بالخطر هو تثر القيمة الإسلامية التي تعتبر أساس الحضارة في عقول ووجدانات الشعراء العرب على مرأى ومسمع من العلماء والخلفاء دون أن يضرب على أيدىهم أحد ، ولا يتعرض لهم الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر .

انفصمت الوحدة الإسلامية وتحولت الى قبلات ممزقة في عهد بني أمية ، وهذا أصل اجتهد الرسول صلى الله عليه وسلم في إرسائه في المجلس الإسلامي الأول الذي كان يضم سابق العرب وسابق الروم وسابق الحبشة وسابق الفرس في إطار واحد . وعلا شأن البداة على مرأى ومسمع من خلفاء بني أمية فيما تركه جرير والفرزدق من نقائص هي النقائص بعينها في موازين الاسلام ، ولكن الخلفاء أجزلوا العطاء على كل حال لمن يناصرهم ضد العلويين أو ضد بني العباس الذين كانوا يعملون سراً للتخلص من بني أمية .

وأطل المجون الفاحش لاسياً بالمذكر في عصر بني العباس على أنه فن أدبي لا حجر على أهله رغم أنف القيمة الإسلامية التي تقيم الحد على أنصاره ومرتكبيه وأصبح شكل الخليفة واحداً ، وشكل الدولة واحداً ، ولكن الواقع هو أن الخليفة كان يتحرك بفعل الآخرين ، والأمة تتمزق الى شيع وأهواء ومذاهب في الدين والفن على السواء . أي إن الواجهة الإسلامية لم تكن مطابقة لموضوعها ، ومن هنا كانت ملكة « المد الإسلامي الثقافي » تنحسر .

وهكذا لم تتوقف عوامل التزول من قمة الحضارة ، ولم يتوقف بالتالي انحسار الملكة الإسلامية المبتكرة الأصلية التي أقر الإسلام دعائم فعاليتها فيما مضى من صدره الأول ، واستمر هذا الانحسار حتى وصل الى عصرنا العثماني إذ وصل العقل العربي إلى قاع السفح .

\* \* \*

والقاعدة الحضارية في الإسلام قائمة على تعارف الشعوب ، وتبادل العلوم والمعارف فيما يخدم الأصل الرئيسي ، وهو : تنفيذ إرادة الله في الأرض .

وتنفيذ إرادة الله في الأرض ليس قاصراً على العبادات كما يدعي البعض ، وإنما هو عمل شامل يأتي على البحث والتنقيب بداية من البحث عن أصل الخليفة في قوله تعالى :

﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ﴾<sup>(١)</sup> .

ومروراً بالبحث في طبقات الأرض ، وأجواء السماء ، والتأمل والتدبر والتفقه في آيات الله ، وانتهاء بإقامة حضارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله تعالى : ﴿ ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز . الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ﴾<sup>(٢)</sup> .

وجعل الله المال موظفاً لسبيل الله بعد كفاية الإنسان التي لا تصل الى حد الترف الذي حدد بما زاد عن الحاجة ، وهدد من لم ينفق الفائض في سبيل الله بعزله عن مجال العمل في بناء حضارته ، حيث قال :

﴿ ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فنكم من يبخل ومن يبخل فإنما

(١) سورة : التكوين . آية : ٢٠ .

(٢) سورة : الحج . آية : ٤٠ - ٤١ .

يخل عن نفسه والله الغني وأنتم الفقراء وإن تولوا يبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم ﴿١﴾ .

وكما جعل الله سبحانه وتعالى وسائل النماء وال عمران هي بعينها وسائل الدمار والحرب إذا أراد أن يدمر حضارة منقرقة عن خط الإرادة الإلهية فيما يمكن أن نسميه «فلسفة التاريخ في القرآن» ، فقد جعل الإنسان المستقيم على الجادة كما أمر الله ، والعقل المتحرك في كل الاتجاهات شرع الله هو بعينه عقل الحضارة الصاعدة وإنسانها ، وهو في الوقت نفسه عقل الحضارة المتدهورة وإنسانها .

فالماء سبب الحياة كان سبب الهلاك في طوفان نوح ، والهواء سبب العمران كان سبب الدمار في حضارة عاد حينما تحول الى «الريح العقيم» ﴿٢﴾ و«صرصر عاتية» ﴿٣﴾ .

والعقل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمتحرك في وجوه البحث والكشف المقررة في القرآن ، والتي تشمل كل النشاط الإنساني ، هو عقل الحضارة وروحها ، والصالح لوراثة الأرض ، أما حينما تنعكس فيه المعاني تبعاً لحيدته عن الجادة ، فإن الحضارة تؤذن بالحرب كما قال تعالى في حضارة سبأ : «فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذوات أكل خبط وأثل وشيء من سدر قليل» ﴿٤﴾ . وحين انتكس العقل فجعل الطهارة جريمة يستحق أهلها النفي من البلاد في أرض «لوط» عليه السلام حين قالوا : «أخرجوا آل لوط من قريبتكم إنهم أناس ينظفون» ﴿٥﴾ حل البوار والدمار بالحضارة من جنس ما حل بعقولهم من انتكاس : «جعلنا عاليها سافلها» ﴿٦﴾ .

\* \* \*

(٤) سورة : سبأ ، آية : ١٦ .

(٥) سورة النمل ، آية : ٥٦ .

(٦) سورة : هود ، آية : ٨٢ .

(١) سورة : محمد ، آية : ٣٨ .

(٢) سورة : النازعات ، آية : ٤١ .

(٣) سورة : الحاقة ، آية : ٦ .

والذي نستطيع أن نقرره بعد هذا البيان : أن الواجهة الإسلامية أصبحت شكلية منذ عصر بني العباس ، وأمنت في شكليتها حتى كان العنوان «إسلام» والعمل عمل أهل الغاب في عصر الترك العثمانيين .

ولم يكن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قائماً للنفس وللغير إلا في حدود ضيقة جداً لا تشكل أصلاً تقوم عليه حضارة ، وإن كانت النجاة من النكسة الحضارة مكفولة لهذه القلة الأمرة الناهية لنفسها ولغيرها :

﴿أَتَجِئْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعِزِّهِمْ﴾<sup>(١)</sup> .

ومن هنا كانت النهضة فردية ، وكان التدهور جماعياً ، لأن الأفراد القلائل الذين احتفظوا بشكل الإسلام ومضمونه هم الذين نبغوا بحق ، متمثلين في قليل من رجال التصوف العلماء العاملين الواعين ... أما علماء الشريعة واللغة وغيرهم فكانوا قد أهدروا على الأقل حركة العقل في كل اتجاه ، وهي الحركة التي جعلها القرآن شرطاً لازدهار العمل ، وازدهار الحضارة جميعاً ، ولهذا جاءت أعمالهم العلمية إعادة سقيمة لما مضى ، وأسلوبهم الأدبي مجموعة من الأصوات الشاذة تصبك الآذان ، ولا تصل إلى الوجدان .

أما رجال التصوف الواعون العاملون المتحركون بعقولهم ووجدانهم في مجال البحث والتأمل والعمل فقد كانوا قوماً للابتكار والعمل العمرائي جميعاً .

ولنأخذ مثلاً على ذلك الصوفي المعروف عبد الوهاب الشعراني ، الذي أنشأ زاويته في «باب الشعرية» وألحق بها مساكن للطلاب ، وكان يجري عليهم التفقات من الأوقاف ، ويزوجهم ويجهزهم ، ويعتصم بالله وحده حتى أنه لم يذهب للقاء السلطان سليم مع العلماء الذين هرعوا لمقابلاته والسلام عليه ، مما جعل السلطان يقصد إليه بنفسه في حاشيته<sup>(٢)</sup> .

(١) سورة : الأعراف ، آية : ١٦٥ .

(٢) المتن ص ٢٤٠ .

هذا الرجل ألف كتابه «الميزان» وهو ابتكار خالص. إذ أنه جمع أدلة المذاهب الأربعة، ونقاها من الضعيف، وأجرى عليها دراسة أثبت من خلالها أنه لا خلاف في الحقيقة بين الأئمة الأربعة، وإنما الأمر كله يرجع إلى التخفيف والتشديد، بينما عين الشريعة واحدة... وهو عمل لو أنه تم في عصرنا الحاضر، لاستحق صاحبه أرقى المناصب على مستوى العالم الإسلامي كله.

والدليل على أنه كان رأساً بذاته في مواجهة علماء العصر أنه كتب كتاباً سماه «تنبيه المغترين من علماء القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر» أثبت فيه أن العلماء على غير الجادة.

وحتى الصوفية كتب ضد منحرفيهم ومشعوذيهم رسائل كثيرة ما تزال مخطوطة... الأمر الذي أثار ضده جموعاً من العلماء ومن جهلة الصوفية فحاولوا اغتياله<sup>(١)</sup>.

ويمكن قياس الشيخ عبد الغني النابلسي في الشام على الشعراني في مصر على الوجه الذي سوف نفصله في مكانه إن شاء الله... وكذلك تلميذه السيد مصطفى البكري الصديقي صاحب «ورد السحر».

• • •

تلك لحظة سريعة إن لم تكن مقبولة — على أنها تطابق الكتاب والسنة — فلا أقل من أن تكون فكرة قابلة للبحث والدرس، حتى يمكن أن نضع أيدينا على الداء بطريقة أخرى أكثر إيجابية، وأدعى إلى الإصلاح، بحيث لا نبقي على تشخيص واحد لطبيب واحد مدى الحياة.

---

(١) المتن ص ٢٠٤.

## الباب الثاني

### حياته وشماله

الفصل الأول : نشأته وحياته

الفصل الثاني : شماله ونشاطه ووفاته





## الفصل الأول نشأته وحياته

تمهيد :

إذا كان الصوفي صوفياً فحسب ، وليس له من العلم غير علوم التصوف ومنازلاته وحقائقه ، فهو من غير أهل الثقة والاعتماد ، لأنه عاطل مما يعصمه من الزيغ والزندقة لا يأوي في دينه إلى ركن ويثق من الكتاب والسنة ، يزن بهما خواطره وهوافف وجدانه التي تتكاثر على مثله ، وتزينها النفس ، حتى تنجح به إلى غير دين ، ما لم يكن له ميزان من الشرع ، ولا عصمة من الكتاب والسنة .

فإذا كان عالماً في الكتاب والسنة والأحكام ثم تصوف فقد أمن إلى حد ما من الزيغ والزندقة ، ولكنه في مجال الثقة به وبصدقه مع الله لا يزال في حاجة إلى من يشهد له بهذا الفضل من عدول العلماء وأئمتهم .

فإذا ما برع الصوفي في معقول الشريعة ومنقولها ، وعلم الحديث رواية ودراية ، وروى الآثار في التفسير ، وارتضاه العلماء في عصره ، واستفتوه في المضكلات من كل أرض وصل إليها الإسلام ، فتلك شهادة لا ترد لهذا الصوفي بالصدق مع الله قولاً وعملاً ، وهو الحال الذي وصل إليه الإمام عبد الغني بن إسماعيل النابلسي رحمه الله .

### بيته ومولده :

من النادر أن نجد بين العلماء شبيخاً يعمل الغالب من سلسلة آبائه أو كلهم في مجال العلم والتأليف . ومن هؤلاء النوادر عبد الغني النابلسي الذي نشأ من أسرة علم ومجد وتأليف . فلا نجد من آبائه إلا متصلاً بالعلم بسبب من الأسباب قوياً كان أو ضعيفاً . ولكنه سبب العلم على أي حال يربط كيان الأسرة كلها . مما كان له بالقطع كل الأثر على ميول عبد الغني واتجاهاته .

وقد تغنى كمال الدين الغزي ببيت النابلسي في لحن طويل النفس وهو يترجم له فقال :

« بيت انفرد بآحاد الرجال . وأعيان الكمال ، من أهل دمشق الشام . هذا البيت الذي يشع نوره على أهل الشام ، وكان علماؤه غواصي أفكار ، وكانوا ملتقى العلماء من الشرق والغرب ، واشتهروا في هذه الفترة ببيت العلم . وأصلهم من نابلس . ثم انتقلوا الى دمشق الشام .

وعلماء هذا البيت آية في إعجاز البيان ، وحديقة مجاز التبيان . ومحجة طريق سلوك الاتقان . وهم أئمة أعلام . تجري بهم بحار الكلام . وتتلون عباراتهم تلون الماء بالألوان ، طلعوا في سموات الفضل بدرأ منيراً ، وأطلعوا في رياض الآداب زهراً عطراً . وتسربلوا بحلل الكمالات . وتفردوا بها . ولم يدعوا باباً من أبواب العلم إلا طرقوه . ولهذا قيل :

ورث الفضائل كابراً عن كابر ورقي الى العلياء وهو عظيم

وشبيخنا النابلسي من سلالة هذا البيت . ولعمري لم يدع هذا العالم فضيلة إلا ودت أن تقرب اليه . ولا رتبة إلا تحنت أن تشرف بتقبيل يديه<sup>(١)</sup> .

(١) الورد الأنسي . والورد القنسي . في ترجمة الماروف بالله النابلسي . لكمال الدين الغزي ورقة ١٤ .

والظاهر من النصوص أن عبد الغني النابلسي قد كان على جانب من الثراء كما كان قد ورث تركة هائلة من الكتب والمراجع عن آبائه الذين كانوا يتوارثون الكتب والمعاليم المالية من الأوقاف حتى آلت إليه ، ويظهر ذلك من ترجمة جده لأبيه عبد الغني بن إسماعيل بن أحمد ، إذ يقول المحبي :

« نشأ في كنف والده شيخ مشايخ الشام وكبيرها ومرجعها ، ولما مات توجهت إليه جهاته ومعاليه ، ومنها تدريس الشافعية بجامع المرحوم درويش باشا ، المشروط له ولذريته ، وآل إليه من ميراث أبيه أشياء كثيرة من كتب وأثاث ، فاختص بها وتنعم طول عمره »<sup>(١)</sup> .

ولا بد أن إسماعيل أبا الشيخ عبد الغني قد ورث هذه التركة من الكتب عن أبيه عبد الغني بن إسماعيل أيضاً ، لأنه كان عالماً من أصحاب التأليف ، وأورثها من بعده صاحبنا الشيخ عبد الغني الذي كان نهماً للعلم والمعرفة .

يدل على ذلك هذا العدد الضخم من مراجع التفسير التي رجع إليها وسجلها في كتابه « برهان الثبوت عن هاروت وماروت » ، وهو عدد يفوق الثلاثين مرجعاً من التفسير منها ما هو مطبوع ، ومنها ما لا يزال مخطوطاً ، ومثل هذا العدد من المراجع في باب واحد من أبواب العلم هو التفسير ينذر أن يكون من مقتنيات شخص واحد .

ولكن الذي نريد إثباته هنا هو أن الشيخ عبد الغني قد استفاد من ميراثه من الكتب كما هو واضح من كتابه هذا ومن غيره من الكتب ، ولم تكن تركة يراد بها التظاهر بالعلم والاقتناء كما هو الحال عند كثير من المشتغلين بالعلم في العصور المتأخرة .

وقد ذكر الشيخ مولده في كتابه « الحوض المورود في زيارة الشيخ يوسف والشيخ محمود » وحدده في رابع من ذي الحجة عام ألف وخمسين من الهجرة .

(١) خلاصة الأثر ج ٣ ص ١٣١ .

وكان والده مسافراً إلى الروم ، وكان موضع ولادته بدارهم الكائنة بباطن دمشق ، في زقاق المصبة<sup>(١)</sup> .

وهناك مصادر تحدد تاريخ ميلاده بالخامس عشر من ذي الحجة عام ألف وخمسين يوم الاثنين ، ومن قال بهذه الرواية جمال الدين العظيم<sup>(٢)</sup> ، والأب أنطونيوس شبل<sup>(٣)</sup> ، وذكر أنه يوافق عام (١٦٤٠ م) . وقال بها السيد محمد خليل المرادي فقال :

« ولد النابلسي بدمشق رضي الله عنه ، في خامس ذي الحجة سنة خمسين وألف ، وكان والده مسافراً إلى الروم وهو حمل في بطن أمه ، فبشر به والدته المحذوب الصالح الشيخ محمود المدفون بترية الشيخ يوسف القمني<sup>(٤)</sup> .

وهناك من ذكر مولده في عام ألف وخمسين دون أن يحدد اليوم والشهر ، ومنهم الجبرتي<sup>(٥)</sup> ، والبستاني في دائرة المعارف الذي قال : إن مولده كان في عام (١٦٤٠ م)<sup>(٦)</sup> .

والحقيقة أن الخلاف حول يوم واحد ربما كان عديم الجدوى إلا في باب التدريب على تحقيق النصوص . والذي نراه : أنه ولد بعد غروب شمس يوم الرابع عشر من ذي الحجة ، فبعضهم رأى أن يوم الرابع عشر قد انتهى بغروب شمس ، فحسب مولده بالخامس عشر ، والبعض الآخر رأى أن يوم الرابع عشر يمتد حتى منتصف الليل فحدده بالربيع عشر ، وهذا هو المناسب لتحديد الأيام في عصر النابلسي .

(١) الورد الأنسي والوارد القدسي .

(٢) عقود الجواهر لمن صنف خمسين كتاباً فأكثر ص ٤٨ ، طبع لبنان .

(٣) مقدمة الفتحة الرباني والفيض الرحاني للنابلسي طبع لبنان ص ٨ .

(٤) سلك الدرر في أعيان القرن الحادي عشر ج ٣ ص ٣١ .

(٥) عجائب الآثار ج ١ ص ١٥٤ .

(٦) دائرة المعارف ج ١١ ص ٦١٠ .

نسبه :

ذكر المرادي نسبه فقال : عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم المعروف كأسلافه بابن النابلسي ، الحنفي الدمشقي النقشبندي القادري ، أستاذ الأساتذة ، وجهيد الجهابذة ، الولي العارف بالله ، الإمام الوحيد ، العالم المهام ، الحجة ، شيخ الإسلام ، صدر الأئمة الأعلام ، صاحب المصنفات التي اشتهرت شرقاً وغرباً ، وتداولها الناس عجباً وعرباً ، قطب الأقطاب ، الذي لم تنتج مثله الأحقاب ، العارف بربه ، والفائز بقربه وحبه .

هيهات لا يأتي الزمان بمثله      إنَّ الزمانَ بمثله لبخيل<sup>(١)</sup>

وقال كمال الدين الغزي : قطب الزمان ، وعلم العرفان ، شيخ الإسلام ، عبد الغني ابن الشيخ الإمام إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل ، ابن الفاضل أحمد شهاب الدين ، ابن الفاضل الفهامة إبراهيم ، ابن شيخ الإسلام إسماعيل أبي الفداء عماد الدين ، ابن العلامة ابراهيم ، بن برهان الدين ، ابن شيخ الإسلام عبد الله جال الدين ، ابن العلامة محمد ، بن عبد الرحمن ابن العلامة أبي اسحاق برهان الدين ، ابن أبي الفضل سعد الله ، بن جماعة ، بن علي ، بن جماعة ، بن حازم ، بن مضر ، ابن عبد الله ، الكناني ، الحموي الأصل ، المقدسي ، الشهير بابن النابلسي ، وهو مرآة آفاق أرباب السعادة .

نسب كأنَّ عليه من شمس الضحى      تاجاً ومن فلق الصباح عمودا  
ما فيه إلَّا سيّد من سيد      حاز المكارم والتقى والجودا<sup>(٢)</sup>

وقد نقل هذا النسب جمال الدين العظيم في عقود الجواهر ، والدكتور جمال الدين الشيال في كتابه «الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق» .

(١) سلك الدرر ج ٣ ص ٣٠ .

(٢) الورد الآسي ص ٢٦ .

ولكن الإمام عبد الغني يذكر نسبه بخطه على النسخة المخطوطة بخطه من كتاب «الفتح الرباني والفيض الرحاني» ويذكر نفس النسب بنصه في مقدمة كتابه «ورد البرود»<sup>(١)</sup>.

«أما بعد ، فيقول هذا العبد الفقير إلى مولاه العليم الخبير ، عبد الغني ابن المرحوم العلامة العمدة الفهامة الشيخ إسماعيل أفندي ، شارح الدرر والغرر ، وله التأليف البليغة في علوم الشريعة ، ابن المرحوم الشيخ الكامل المقني بلطائف الفضل الهني ، والعمل الصالح السني ، المسمى بالشيخ عبد الغني ، ابن المرحوم الإمام ركن الشريعة إسماعيل المولود في دمشق الشام ، صاحب التأليف المفيدة ، والتحريرات العليدة ، منها حاشية على تفسير البضاوي ، وله الحاشية على مغني اللبيب لابن هشام ، وحاشية على جمع الجوامع في أصول الشافعية ، وحاشية على عبارات القاموس ، ابن الشيخ عبد الله ابن الشيخ أحمد ابن الشيخ عبد الرحمن ابن الشيخ ابراهيم ، بن سعد الله بن جماعة المقدسي الكتاني ، نسبة الى بني كنانة بن خزيمة بن مدركة ، أحد أفرع النسب النبوي الشريف»<sup>(٢)</sup>.

وهكذا قال في أول شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي وهو من تأليفه<sup>(٣)</sup> وهو نسب يلقي الضوء على المناخ الذي عاش فيه النابلسي ، وعلى موارث العلم الذي كانت تتردد في بيئته ، وعلى عوامل الطموح التي أثرت فيه من هذه الأسرة الرائدة في مجال العلم والتأليف.

نشأته :

ذكر نجم الدين الغزي في كتابه «الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة

(١) كتاب في شرح صلوات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي منه نسخة بالتميمية بالقاهرة رقم ١٦٥ تصوف.

(٢) الفيض الرباني ص ١ خط الظاهرية.

(٣) شرح الأشباه والنظائر ص ١ خط الظاهرية رقم ٧٢١١.

العارف النابلسي « أنه ولد وأبوه مسافر الى بلاد الروم . ثم ذكر والده في شيوخه الذين أخذ عنهم ، وأنه كان أثيراً لدى والده .

ولا ندري لماذا يذكر الكتاب بعد ذلك أنه نشأ يتيماً ، فالبيستاني يقول : « نشأ الإمام النابلسي يتيماً ، واشتغل بقراءة العلم على كثير من العلماء ، ولم يزل يتلقى العلم حتى برع فيه ، ونظم في أول أمره بديعية في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم ، فاستبعد بعض المفكرين أن تكون من نظمه ، فطلبوا منه شرحها ، فشرحها في مجلد في مدة شهر ، ثم نظم أخرى ، ولم يزل طول عمره هكذا .

« وقد صدرت منه أحوال غريبة ، وأطوار عجيبة ، واستقام في داره بقرب الجامع الأموي سبع سنوات ، وأسدل شعره ، ولم يقلم أظفاره ، وبقي في حالة عجيبة ، وصارت تعذبه السوداء ، وتكلم فيه الحساد بكلام لا يليق به ، من أنه يترك الصلوات الخمس ، ويهجو الناس ، وهو رضي الله عنه بريء من ذلك ، وقام عليه أهل دمشق ، وأساءوا اليه ، حتى هجأهم ، ولم يزل حتى أظهره الله للوجود ، وأشرقت به الأيام ، ورفل في حلال الإقبال والسعود ، وبادرت الناس تتمنى اجتلاء بركاته ، والترجي لصالح دعواته ، ووردت عليه أفواج الوافدين ، وصار كهف الحاضرين والواردين ، واستجيز من سائر الأقطار والبلاد<sup>(١)</sup> .

ويقول الأب أنطونيوس شبل في مقدمة تحقيقه لكتاب « الفتح الرباني ، والفيض الرحاني » :

« نشأ يتيماً ، وأدمن المطالعة في كتب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ، وكتب السادة الصوفية كابن سبعين ، والعفيف التلمساني ، فعدت عليه بركة أنفاسه ، فأثابه الفتح اللدني ، وشرع النابلسي في إلقاء دروسه بالجامع الأموي ، وصار له في أول أمره أحوال غريبة ، وأطوار عجيبة<sup>(٢)</sup> » .

(١) دائرة معارف البيستاني ج ١١ ص ٦١٠ .

(٢) مقدمة الفتح الرباني ص ٨ .

وهكذا قال جمال الدين العظيم<sup>(١)</sup> ، والمرادي<sup>(٢)</sup> .

والحقيقة أنه لم يولد يتيماً ، بل عاش في ظل والده وتلقى عنه العلم ، وقول نجم الدين الغزي في كتابه «الورد الأنسي» هو الصواب ، لأنه حفيده وأعرف الناس به ، وكتابه هو أول وأقدم كتاب ألف في تاريخه ، ولم يؤلف غيره فيما نعلم .

#### وقفه عند أحواله الغريبة :

أهم ما في هذه الأحوال الغريبة التي نسبت إلى عبد الغني النابلسي : أنه اتخذ لنفسه خلوة في داره فأقام بها سبع سنين ، في أول أمره وأسدل شعره ، ولم يقلم أظفاره ، ولم يصل الصلوات الخمس<sup>(٣)</sup> .

وهذا الذي نسب إلى النابلسي قد نسب إلى كثير غيره من أئمة التصوف ، ومن الزهاد ، وقد لعب الخيال الشعبي دوراً هاماً في الدفاع عن أمثال هؤلاء الذين يدعون سقوط التكليف عنهم ، فادعوا أنهم يصلون في الكعبة بعد أن يتنقلوا إليها في عملية معجزة تنلج تحت عنوان الكرامة ، وفرغ الطيران في الهواء منها .

وقد لقي هذا الخيال الشعبي قبولاً لدى العامة الذين زادوا عليه ، وحولوا الدين إلى ضرب من الفوضى لا يمكن أن تقوم على أساسها حضارة .

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو : هل يمكن تصديق ما نسب إلى النابلسي من هذه الأحوال العجيبة ؟

وقبل أن نبدي رأينا في الموضوع يجب أن نقل ما قاله النابلسي نفسه عن موضوع

(١) عقود الجواهر ص ٤٨ .

(٢) سلك الدر ج ٣ ص ٣١ .

(٣) دائرة معارف البستاني ج ١١ ص ٦١٠ .



سقوط التكليف ، وعن القائلين به ، والمتنحليين إياه ، قال في كتابه « عذر الأئمة في نصح الأمة » :

تركوا ما كلفهم الله به من الأوامر والنواهي ، وأنكروا التكليف الشرعية ، وتمسكوا بتوحيد الأفعال وحده ، واعتمدوا عليه ، ثم إنهم لم يقنعوا بكفرهم ، حتى تعدوا الى ضعفاء العباد وعوامهم ، فوسوسوا لهم وأضلّوهم ، كما فعل إمامهم اللعين في ذلك ، فصاروا شياطين الإنس...

« وهؤلاء الزنادقة والملحدون أكفر من اليهود والنصارى ، لأنهم كفروا بالشرائع والأحكام الإلهية التي كلفوا بها مثل غيرهم من المكلفين ، ولكنهم يقولون : إنما كلف بالشرائع والأحكام الإلهية غيرنا من العوام الذين لا يعرفون الذي نعرفه نحن ، وهم لا يعرفون إلا توحيد الأفعال الذي اغترّ به إبليس اللعين.

« وإذا ادعوا معرفة توحيد الصفات والأسماء ، وتوحيد الذات بطريق الحتيال الفكري دون الذوق والكشف وقعوا في أقبح من ذلك وقالوا ما قال فرعون : ﴿ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى ﴾<sup>(١)</sup> و﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي ﴾<sup>(٢)</sup> . وفرعون مثل هؤلاء ، فهو عدو الله تعالى بسبب أمره ونهيه ، وعدو الأنبياء الذين أوحى إليهم الله بشرائعه .

« وكذلك هؤلاء الزنادقة الملحدون أعداء علماء الشرائع والأحكام من الفقهاء والمجاهدين ، والفضلاء المقلدين لهم في نقل الشرائع والأحكام إلى غيرهم من عوام المسلمين ، مع علمهم بذلك على حسب المذاهب المختلفة في كل زمان »<sup>(٣)</sup> .

(١) سورة : غافر ، آية : ٢٩ .

(٢) سورة : القصص ، آية : ٣٨ .

(٣) علر الأئمة ص ٨ .

ثم يقول في لهجة حادة مقارناً بين اليهود والنصارى وبين القائلين بإسقاط التكليف عن أنفسهم :

«وعلى الجملة فإن اليهود والنصارى آمنوا بالشرائع والأحكام الإلهية ، وأن الله تعالى يأمر وينهي المكلفين ، ولم ينكروا أنهم مكلفون بشرعية موسى وعيسى عليهما السلام ، بخلاف هؤلاء الزنادقة والملحدّين الذين أخرجوا أنفسهم العاقلة البالغة عن رتبة التكليف ، وأدخلوها على زعمهم الباطل في مقام التشريف»<sup>(١)</sup> .

فهو كما نرى لا يدافع عن هؤلاء الزنادقة القائلين بإسقاط التكليف ، بل نراه يشتد في حملته عليهم ، ويصمهم بالكفر ، ويؤمن بأن الشريعة لا بد أن تقوم ولا تطن أبداً إلا في الأحوال الشرعية المقررة التي تعذر الإنسان عن القيام بها ، ولا يمكننا القول بعد ذلك بأنه كان يقول ما لا يفعل ، لأسباب وأنه رجل علم يطلع على أحواله القاصي والداني من بلاد الإسلام ، وكان يمكن أن يرد عليه أعداء التصوف قوله هذا الذي يؤيد به الشريعة ، ويدعو إلى قيامها .

أضف إلى هذا ما كتبه عنه المرادي من أنه «كان يصلي النافلة من قيام ، ويصلي التراويح في داره بالناس إلى أن مات ... بعد أن تجاوز التسعين عاماً»<sup>(٢)</sup> .

والإمام الكبير مصطفى بن كمال الدين البكري دفين مصر وشيخ «الحلوتية» من الصوفية ورأدها ، وتلميذ النابلسي يقول هو الآخر : إن شيخه النابلسي «كان يرفض صلاة النافلة قاعداً بعد أن يصلي القرينة بمن حضر من الإخوان في جماعة حين طال به العمر المبارك إلى ما بعد التسعين»<sup>(٣)</sup> .

وكل هذا يؤيد القول بأنه كان مشرعاً كاملاً في إحياء الشريعة ، محافظاً على

(١) المصدر السابق ص ٩ .

(٢) سلك الدرر ج ٣ ص ٣٧ .

(٣) السيوف المجدد ص ٨٥ .

شعائر الإسلام ، آخذاً بالعزائم في الوقت التي تباح له فيها الرخص كالصلاة قاعداً لاسيما صلاة السنة .

أما ما نراه في هذه الظاهرة إن صدق نقل الناقلين لها عنه ، فهو أنها حدثت له بالقطع في أول أمره ، وقبل أن يسلك الطريق الصوفي النقشبندي على أستاذه أبي سعيد البلخي الذي قدم دمشق في عام ألف وسبع وثمانين<sup>(١)</sup> ، وكان عمر النابلسي آنذاك سبعة وثلاثين سنة .

ولم يكن شيوخ التصوف المعتبرون ، والذين يصلحون لأستاذية العلماء من النورة بحيث يتأخر سلوك النابلسي للطريق الى هذه المرحلة من عمره ، ولكنه على ما يبدو كان يتلقى علوم الشريعة على اتساع آفاقها الى هذا التاريخ ، وإلى جانب دراسته هذه يعيش في حالة من الحيرة يشبه أن يكون أزمة نفسية مثل تلك الأزمة التي أصابت الحارث المحاسبي وسجلها في كتابه « الوصايا » ، ومن بعده أصابت الإمام الغزالي وسجلها في كتابه « المنقذ من الضلال » . وهذه الأزمة مبعثها الحيرة في تحديد الطريق الذي يسلكه الأفذاذ من الناس حيناً لا يقنعون بأن يكونوا صورياً مكررة من غيرهم ، وإنما يريدون لأنفسهم مكاناً في مجتمع الإسلام يحقق شخصياتهم ويبدلون في ميدانه جهودهم ، ويطبقون اجتهاداتهم الشخصية على نماذج البشرية الطالبة للإصلاح ، والقابلة للعمل الجماعي في مجتمع نزع أهله نحو الفردية ، وأفنوا أعمارهم في الخلاف والرد على المخالفين ، شأنهم في ذلك شأن البقايا التي ما زالت تمشي إلى عصرنا الحاضر على التعامل في ميادين الخلاف ، حتى بعد أن كتب الشعراني كتابه « الميزان » ليلخص به فرية الخلاف في أحكام الإسلام .

يدل على ذلك أن « ابن الملقن »<sup>(٢)</sup> كتب كتاباً عن « خصائص الرسول صلى الله

(١) الورد الأنسي ص ٩١ .

(٢) هو سراج الدين صمر بن علي بن أحمد الأنصاري أبو حفص المعروف بابن الملقن من كبار علماء الشافعية ، توفي عام (٨٠٤هـ) طبقات الشافعية ج ٦ ص ١٦٨ .

عليه وسلم» ، وقال : إن بعض مسائله لا يجدي الخلاف فيها شيئاً سوى التدرب على الأدلة . ورغم قلة الجدوى هذه فقد أفاض في سرد الأدلة والرد عليها ، وكأنها فتح جديد في عالم المعرفة .

فالمباكرة حين يستفتحون حياتهم العلمية تصيبهم الحيرة دائماً ، حيناً يحاولون اختيار الطريق الذي يتناسب مع مؤهلاتهم ومقوماتهم وطموحاتهم ، فيستولي عليهم التفكير والحيرة حتى يهملوا مظاهرهم إهمالاً كاملاً ، فلا يعودوا الى حالهم الأول إلا بعد استقرارهم على طريق يسيرون فيه الى نهاية العمر ، وهو الأمر الذي سبق به الحاسبي والغزالي ، وهما رائدان حقاً شخصيتيهما في مجال المعرفة كما هو معروف عنهما .

والدليل على أن النابلسي لم يكن ليرضى عن نفسه وهو عالم تقليدي من علماء الشريعة أو محدثاً من المحدثين بعد أن أتقن كل تلك الفروع ، وبرع في التأليف فيها أنه يقول في مقدمة كتابه « علر الأئمة » :

« أما بعد ، فيقول الفقير العاجز عبد الغني المعروف بابن النابلسي : هذه رسالة عملتها في إصلاح ما بين علماء الشريعة والمحققين من علماء الحقيقة ، ذات الأبحاث الغامضة الرقيقة<sup>(١)</sup> » .

فهو لا يريد أن يكون جندياً يحمل السلاح في ميدان الخلاف ، وإنما يريد أن يكون مصلحاً بين الأخوين ، جامعاً للشتات ، وهو أمل يحير الباحثين في اختيار الطريق اليه حيرة تدلهم عن شئونه الخاصة ، يعرف هذا من جرب ثورة العبقريّة في داخل صاحبها ، ومحاولتها أن تنقل الى طريقها .

ويضاف الى هذا الرأي في تحليل تلك الظاهرة التي ألت بالنابلسي : أنه كما تشهد المصادر كان من بيت عريق من بيوتات العلم التي ورث أبناؤها عن آبائهم معالم

---

(١) علر الأئمة ، ص ١ .

الأوقاف عن التدريس الى جانب الأكاديميا من الكتب والمراجع العلمية ، مما يمكن أن يشكل متاعاً كاملاً من متاع الحياة الدنيا .

والتابلسي منذ صغره كما تروي عنه المصادر كان شغوفاً بالعبادة والزهد ، وواته طريقه فرحة جيدة جعلته كما قلنا ينظم بديعته في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم ، واستبعد الناس أن تكون له قطالبوه بشرحها فشرحها في مجلد ، وهذا الاتجاه الروحي الى جانب الاتجاه العقلي في تحصيل العلوم يدل على ميله الفطري للزهد في متاع الحياة الدنيا .

ولا بد أنه وهو على هذا القدر من الإدراك أن المال والمتاع ينتهي بصاحبه الى خراب القلب من الهدى وصدق الطلب ، فأراد أن يتخلص من سلطان العز الموروث ، وللمال المتاع ، وكان لا بد له من تجربة عملية هي «التجريد» الظاهري ، حتى يستعين به على تجريد باطنه مما سوى الله سبحانه وتعالى .

والتجريد وسيلة تربوية مباحة للوصول الى ما هو خير من الدنيا ، وهو وإن لم يكن مقررأ في الظاهر عند «النقشبندية» ولا «القادرية» ، إلا أنه كان مقررأ بصفة رئيسية في الطريقة «الدرقاوية» الشاذلية التي قامت في المغرب على يد شيخها «العربي بن أحمد الدرقاوي» الذي عاش في زمان التابلسي ، ومن الجائز أن يكون قد علم بها وبشعائرها ، ومن الجائز الا يكون ، ولكن فكرة التجريد في ذاتها معروفة في تاريخ الإسلام من سلوك أبي بكر الصديق رضي الله عنه وأمثاله ممن تجردوا عن متاع الظاهر رغبة في عمران الباطن .

والدرقاوية يقولون : «إن التجريد هو عبارة عن التحقق بأوصاف العبودية ، والقيام بوظائف الربوبية ، والعبودية كلها فقر وفاقة ، وذل واضطرار ، غير أن كمال الربوبية بقدر ذلك ، فكلمة تحققت بوصفك أمذك الحق بأوصافه ، وعلى قدر التخلي يكون التحلي .

» ولما أمنت الصوفية نظرها في مقتضى التخلي ، ورأت أن فراغ القلب من

جميع العلائق على أكمل حال لا يتم إلا بفراغ الظاهر، حكمت على من مال إلى التجريد بتخلية ظاهرة من معتاد الأحوال وقالت: إن ذلك أعون له على حصول المراد، ولم تقل: إن التحقق بحقيقة التجريد الباطني موقوف على تجريد الظاهر توقف الشرط على المشروط كما فهمت العامة، فهذا لا يقول به عاقل فضلاً عن فاضل<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا فلا مانع من أنه عمد إلى تجريد نفسه تجريداً اختيارياً في خلوته بداره التي دامت سبع سنين، حتى يخلص قلبه من تلك العلائق الدنيوية الموروثة، والتي تردد في بيته وخارج بيته عن بيت التابليسي وعراقته ومجده في دار الدنيا، فترك نفسه على الحال التي ترونها للمصادر.

هذه واحدة.. أما الجانب الآخر وهو أنه كان يترك الصلاة ويهجو الناس، فإن اتهامه بترك الصلاة إنما وجه إليه أثناء خلوته في داره سبع سنين، ومعنى الخلوة في المصطلح الصوفي: أن يتقطع المريد عن العالم الخارجي تماماً إلا ما لا بد منه من الاتصال به في مكان خلوته<sup>(٢)</sup>.

فغاية الأمر: أنه انقطع عن الصلاة في الجماعة مع الناس في هذه الفترة من حياته، وترك السنة في سبيل تحقيق التجرد الباطني من العلائق الدنيوية يعتبر تركاً للفاضل لتحقيق ما هو أفضل.

أما أنه كان قد ترك الصلاة بالكلية فهذا اتهام يعوزه الدليل، ولا شاهد عليه إلا أهله الذين كانوا يسكنونه في المنزل الذي اتخذ فيه الخلوة، ولم يرو عن أحدهم شيء من هذا.

وكل ما نجده في المصادر المعتمدة التي نقلها كمال الدين الغزي أنه كان في الخلوة في داره بسوق العنبرانية، ولم يكن أحد يستطيع الاجتماع به، وكانت توضع له سفرة

(١) مورد الظمان في التصريف بالحقيقة الكاملة من الإنسان اللبناني ص ١٤٣.

(٢) بتصريف من رسالة «الخلوة» لمصطفى البكري الصديقي تلميذ التابليسي ص ١٣٠.

الطعام فلا يأكل منها غالباً ، وإن أكل أكل يسيراً ، ولم يكونوا يكلمونه أو يكلمهم ، أو ينظر إليهم ، وكان لا ينام إلا نادراً ، ولا يخرج إلا للوضوء أو قضاء الحاجة خفية ، وترك شعره وأظافره ، فلما خرج كان مشوه الخلقه<sup>(١)</sup> .

كما ينقل أيضاً أنه دخل الخلوة في عام واحد وتسعين وألف ، وعمره واحد وأربعون عاماً ، أي بعد أن تلقى الطريقة النقشبندية عن شيخه أبي سعيد البلخي عام سبع وثمانين وألف من الهجرة<sup>(٢)</sup> . وهذا يدل بالقطع على أنه دخل الخلوة الصوفية المقررة المنهج والقواعد ، واستقر على طريقه ، أو آمن بطريقه بعد فترة من الحيرة ، وألف في خلوته كتاب «بواطن القرآن»<sup>(٣)</sup> .

ومما يؤكد أن دخوله الخلوة كان لتخليص باطنه من العلائق الدنيوية الموروثة ، كما قلنا أن البيت النابلسي كان يهيمن على أوقاف بني قدامة وبني النابلسي ، ويتوارث رجال بيته هذه النظارة بالإضافة الى ما ذكرناه من عوامل الجهد والثراء .

ويذكر الغزي أنه كان له طباشير خاص ، ولكن هذا الطباشير أهل الأستاذ تماماً لأنه لم يكن يطلب منه شيئاً ، إلى حد أنه أهمله ثلاثة أيام متوالية لم يذق فيها طعاماً ، ولم يطلب منه الأستاذ طعاماً أيضاً ، وهذا يدل على ثرائه ونجاحه في الخلوة التي خلصته من علائق الحياة حتى من الرغبة في الطعام .

وعليه نستطيع أن نقول : إن غاية تركه لشعره وأظافره أنه ترك السنة في قص الشعر وتقليم الأظافر ، وأنه دخل الخلوة بأمر شيخه ، ولكنه كان في حيرة من أمره : هل يستقر على طريق التصوف مجاهداً به في سبيل الله ، أم يستقر على الفقه أو الحديث اللذين برع فيهما مع سلوك صوفي إضافي كما كان شأن العلماء ؟ أما تركه للصلاة فلم يقم عليه دليل كما أوضحنا .

---

(١) الورود الأنسي ورقة ٣٦ أ .

(٢) المصدر السابق والورقة .

(٣) وصل فيه الى سورة براءة ، وهو نظم في بيان أسرار القرآن ، ومنه نسخة في الظاهرية بدمشق .

والدليل على ما تقول من نجاحه في الحصول على نتائج الخلوة بصورة زادت عن حدودها تبعاً لرغبته وهوايته لحياته الصوفية الجديدة : أنه على ما يبدو كان قد فقد الرغبة في بقاء زوجته معه ، وهي أم ولده إسماعيل ، فسرحتها وبقي محتجباً زماناً مشغلاً بالتأليف ، قليل الاجتماع بالناس .

على أن هناك ميلاً قديماً في بيت النابلسي إلى أهل الجذب من السالكين ، وهم الذين استولى عليهم الوهن في السير ، فعاشوا فيما يشبه البرزخ ، إذ بشر بولادته اثنان من أهل الجذب هما الشيخ محمود الذي كان يقول لأمه : يا أم عبد الغني ، والشيخ حسين بن فرفة الدمشقي ، وكان يقول لأمه : أبشري بالغلام الكريم . وكانت أمه تردد على الشيخ محمود<sup>(١)</sup> .

---

(١) الورود الأثني ورقة ٢٩ أ .



## الفصل الثاني

### شماله ، ونشاطه ووفاته

شماله :

يذكر المرادي شمال الأستاذ النابلسي فيقول :

« أما عن إحصاء فضائله فلا يقع تحت حصر . ثم ساق كلاماً طويلاً قال بعده : وبالجمله فهو الأستاذ الأعظم ، والملاذ الأعصم ، العارف الكامل ، والعالم الكبير ، والقطب الرباني ، والغوث الصمداني ، من أظهره الله فأشرق به شمس الإرشاد والعلوم ، وأظهر خفيات ما دق عن الأفهام . وصير المجهول معلوماً ، وقد حاز كمال الفخر ، حيث احتوى هذا الإمام على كثير من العلوم ، وكان فريد دهره الذي أنجبه ذلك العصر ، وهو أعظم من ترجم له علماً وولاية وزهداً وشهرة ودراية <sup>(١)</sup> » .

وبعد صفحات من التغني الخطابي بمآثره يقول :

« وكان يحب الصالحين والفقراء ، وطلبة العلم ، ويكرمهم ويبلسهم ويبدل جاهه بالشفاعات الحسنة لولاة الأمور فتقبل ، معرضاً عن النظر الى الشهوات ، لا لذة له إلا في نشر العلم وكتابه ، رجب الصدر ، كثير السخاء ، له كرامات لا

(١) سلك الدرر ج ٣ ص ٣٧ . والورد الأنسي ورقة ٣٧ ب .

نحصى ، وكان لا يجب أن تظهر عليه ، ولا أن تحكي عنه ، هذا إلى إقبال الناس عليه ، ومحبتهم له ، واعتقادهم فيه ، ورأى في آخر عمره من العز والجاه ، ورفعة القدر ما لا يوصف ، ومتعه الله بقوته وعقله ، فكان يصلي السنن من قيام ، ويصلي التراويح في داره إماماً بالناس إلى أن مات ، وقرأ الخط الدقيق ، ويكتب في تصانيفه كشرح البيضاوي وغيره بعد أن تجاوز التسعين من عمره<sup>(١)</sup> .

وكان شديد الصبر على من يؤذيه ، ورعاً ، يلبس الملابس الحسنة بدون تطلب ولا تشوق<sup>(٢)</sup> . وكان يجبر خاطر الفقراء ويمازحهم ، ويتكلم مع الأطفال ويؤذيهم<sup>(٣)</sup> .

وكان مصون اللسان عن اللغو ، لا يشتم ، ولا يخوض فيما لا يعنيه ، ولا يفقد على أحد<sup>(٤)</sup> .

ومع ذلك فقد كان عفيفاً في بعض الأحوال ، وقد حلد الكمال الغزي هذه الأحوال بأنها أحوال «الجلال» . وهي الأحوال التي يغلب فيها سلطان القهر الإلهي على السالك .

ويروي الغزي أن الشيخ أحمد الكعكي قرأ عليه يوماً شعراً غزلياً وجاء فيه :

خوفوني من فضيحتي ليتني وافى فافتضح

فثار عليه الشيخ وقال له : نحن نضحنا ما عندنا وأنت نضحت ما عندك ، وطرده من مجلسه ، وفي اليوم التالي جاء مع الشيخ عبد الرحمن الأردمون فقام الشيخ وضربه وطرده<sup>(٥)</sup> .

(١) سلك الدرر ج ٣ ص ٣٧ .

(٢) الورود الأنبياء ورقة ٣٨ ب .

(٣) المصدر السابق ورقة ٤١ أ .

(٤) سلك الدرر ج ٣ ص ٣٨ .

(٥) الورود الأنبياء ورقة ٣٦ أ .

وأرسل اليه الوزير بهدية فرفضها الشيخ ، ولكن رسول الوزير ألح عليه في قبولها  
لئلا يغضب الوزير ، فما كان من الشيخ إلا أن ضربه وطرده. (١)

وحين تكلم في الحقائق وثار عليه أهل دمشق ، انتصر عليهم ، وأهلك الله كل من  
عارضه ، فكان يقول : إن الله قتل بي من الناس على عدد شعر رأسي ، وسيقتل  
أيضاً ، إن الله أهلك أخصامي جميعاً ، وأبقاني له (٢) .

وهنا وقفة لا بد منها ، وسؤال يطرح نفسه بإلحاح ، وهو : ألا تعتبر حدة  
الاستاذ النابلسي هذه طعنًا في سلوكه الصوفي ، من حيث هي انتصار للنفس ،  
والانتصار للنفس مرتبة لا يمتثلحها الصوفية ، بل يخرجون صاحبها من إطارهم  
العالم ؟

والجواب على هذا السؤال مستمدًا من القرآن ذكره البناي فقال :

« الاكتفاء بعلم الله حلية العارفين ، والنصرة للنفس ولو بالعلم من سمة الجاهلين  
المغرورين ، اللهم إلا إذا وقع التلطيح للمقام ، فإن الذبّ عن مناصب الأكابر  
واجب ، وبهذا صح ليوسف بن يعقوب عليه السلام أن يقول : ﴿هي راودتني عن  
نفسي﴾ (٣) . وإن كان مقتضى العلم الاكتفاء بعلم الله ، خوف التزكية ، لكن لما عاين  
منها صحة القصد في تلطيح مقام النبوة ، برأ مقامه بقوله : ﴿هي راودتني عن  
نفسي﴾ .

«وأما لو علم منها أنها تقصده من حيث هو يوسف غلام العزيز فما كان له أن  
يقول ذلك ، بل يقول إن كان قائلًا : ﴿وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة  
بالسوء﴾ (٤) . فتفتن لدسائس العلم بصرك الله بالحق» (٥) .

(١) المصدر السابق ورقة ٣٦ ب .

(٢) المصدر السابق ورقة ٣٩ أ .

(٣) سورة : يوسف ، آية : ٢٦ .

(٤) سورة : يوسف ، آية : ٥٣ .

(٥) مدارج السلوك ص ٢٢ ، ٢٣ .

وعلى هذا فإن ثورة الشيخ في هذه الحالات تفسر على أنها دفاع عن مقام الولاية والإرشاد في شخصه ، وليست دفاعاً عن شخصه المجرّد عن صفة الانتساب الى الطريق ، لاسيما وأن الحالات التي روي فيها أنه كان حديد اللسان ، أو متطاولاً بالضرب كانت بالفعل حالات تمس منصب التصوف ومبادئه في الصميم ، وسلاسة خلقه ، واحتماله للفقراء ، وإيوائه المساكين ، وصبره في حالات كثيرة يدل على ما نقول .

وكان عزيز الجانب ، إذا دخل السوق قام الناس عن يمينه وشماله أفواجاً وهو يمشي بينهم ، وإذا ورد الى مكان توافد عليه الناس ، وإذا ركب كان موكبه مثل مواكب الملوك<sup>(١)</sup> .

وكان له قصر من خشب يمكن فكه وتركيبه ، ويستقل به من مكان إلى مكان ، وكثيراً ما كان ينصب له على شاطئ « بردى » ، وتم اصطناعه له عام ١١٣٩ هـ أي قبل وفاته بقليل .

وكان شديد الاستجابة للإشارات ، دقيقاً في تفسير الأصوات والمناظر بما يمكن أن يكون خطاباً إلهياً على ألسنة الحال أو المقال من خلقه لمن يجب من عبادته . وهذا مبدأ مقرر عند رجال التصوف بمن كمل في سلوكه وانتهى إلى غايته منه ، إذ يصل الى مقام يرى عن الله ، ويسمع عن الله ، في كل خطوة وحركة من حركات الكون ، وهو الأمر الذي سنعرض له إن شاء الله بالتفصيل عند الكلام عن تصوفه .

ويروي الغزي أنه كان في طريقه الى الحج ، فسار من طريق ، فوجد أمامه جبلاً ملقى على الأرض على هيئة الحرف ( لا ) ، فرجع من هذا الطريق ، ولما سأله عن سبب رجوعه أشار الى الجبل وقال : أما ترون الله يقول لي : لا تمس من هذا الطريق<sup>(٢)</sup> ؟

(١) الورد الأنسي ورقة ٤٠ ب.

(٢) الورد الأنسي ورقة ٤٠ أ.

(٣) المصدر السابق ورقة ٤٢ أ.

وكان مرة يسير في أزقة دمشق ، فوصل إلى مكان فيه مراب يتزل منه الماء بسرعة ، فوقف الأستاذ تجاه المزاب وقال له : صدقت ، صدقت . فسأله ، فقال : إنه يقول : كن مثلي ، أخرج المطر الذي يأتي من جهات متفرقة ، وأدفعه جملة واحدة ، ولا أدع منه شيئاً يات على سطحي ، فصدقته (١) .

وهذه الواقعة تؤكد أنه يشير إلى جنود مذهب التجريد الذي باشره في خلوته ، ثم مارسه في حياته وهو شيخ وله أتباع ومريدون . إذ أنه خرج في الرحلة الكبرى على قدم التجريد ، هو ومن معه ، وكانوا سبعة أنفس ، ولم يكن معهم شيء من المال ولا أي شيء سوى إبريق القهوة ، والحيل التي يركبونها ، وما زالوا هكذا حتى وصلوا إلى مصر ، ونزلوا بدار زين العابدين البكري . وكان ابتداء هذه الرحلة في غرة عام (١١٠٥هـ) (٢) .

نشاطه :

حفظ الأستاذ النابلسي القرآن وختمه وهو ابن تسع سنين على مشاهير القراء بالشام .

ولما كان أبوه الشيخ إسماعيل أفندي صوفياً على مذهب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي فقد تأثر بأبيه في حبه للشيخ الأكبر ، فهو يذكر في نهاية شرحه لصلوات ابن عربي وهو يذكر من أجازوه بها : «ولنا بهذه الصلوات وغيرها من مؤلفات الوارث المحمدي الشيخ الأكبر عن والدنا شيخنا وأستاذنا المرحوم علامة زمانه ، ووحيد دهره وأوانه الشيخ إسماعيل المعروف بابن النابلسي الحنفي» (٣) .

..

(١) المشرب المني القديم لحسين بن طعمة اليتاني خط نسخة خاصة بمكتبة العارف الشيخ عبد الحلاق الشبراوي . ورقة ١٩٥ .

(٢) الورد الأنسي ورقة ٤١أ .

(٣) ورد البرود ، وفيض البحر المورود ورقة ٦٥ب .

ومما تجدر الإشارة إليه إن إجازته بمؤلفات ابن عربي من والده كانت من خلال إحدى عشرة سنة من عمره ، إذ أن أباه قد مات كما يقول هو وهو في الحادية عشرة من عمره<sup>(١)</sup> .

وهنا يعلل لنا سبب شغفه بالتصوف والزهد والعبادة الى جانب العلوم الأخرى منذ حداثة سنه .

وكان منذ صغره شاعراً ، وتسود شعره عاطفة رقيقة وعميقة ، وإن كان اتساق الألفاظ مع المعاني قد يخونه في كثير من الأحوال فبظهر القلق واضحاً على بعض ألفاظه .

وكان يلزم السباحة كما يقول ابن الغزي عملاً بقوله تعالى : ﴿ قل سبروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ﴾<sup>(٢)</sup> ، فرحل الى :

١ — الأستانة عاصمة الدولة في عام (١٠٧٥ هـ) وهو ابن خمس وعشرين سنة .

٢ — البقاع ، وجبل لبنان في عام (١١٠٠ هـ) وسجلها في كتاب سباه الذهب الإبريز ، في رحلة بعلبك والبقاع العزيز .

٣ — بيت المقدس في عام (١١٠١ هـ) وسجلها في كتاب سباه الحلل السننسية في الرحلة القدسية .

٤ — مصر والشام والحجاز ، وهي الرحلة الكبرى عام (١١٠٥ هـ) وسجلها في كتاب سباه الحقيقة والحجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز ، وهي الرحلة التي حج فيها .

٥ — طرابلس الشام في عام (١١١٢ هـ)

---

(١) الورد الأثني ورقة ١٢٧ .

(٢) سورة : التنبؤ ، آية : ٢٠ .

ولكن هذه الرحلات لا تعنى بالجوانب التاريخية ولا الجغرافية ، ولا بوصف الآثار ، وإنما عנית باتصاله بأقطاب التصوف ، وأعيان الأدباء والعلماء والأشرف ، وتسجل حفاوة الناس به وعن معه ، بحيث يقتصر أحياناً على هذا الجانب ، وعلى ما بذله مستقبلوهم من أنواع الطعام الفاخر ، مما يصلح مادة للدراسة الحياة الأدبية والثقافية والاجتماعية في ذلك العصر.

وفي عام (١١١٩ هـ) عاد إلى دمشق ، واستقر في داره بالصالحية حيث كرس حياته لتلاميذه وللتأليف.

وفي عام (١١١٥ هـ) ولي تدريس السليمية في الصالحية ، وبدأ يدرس التفسير في كتاب البيضاوي ، وبدأ يكتب الشرح عليه ، فوصل الى نهاية البقرة في ثلاثة مجلدات ضخام<sup>(١)</sup>.

وفي عام (١١١٣ هـ) ولي إفتاء الحنفية بدمشق<sup>(٢)</sup>.

وكان ولعه بكتاب «الفتوحات المكية» خاصة من كتب ابن عربي شديداً جداً ، لدرجة أنه كتب قصيدة في ديوانه تم عن مدى شغفه به جاء فيها :

كتاب الله جامع كل شيء      ومنه أحمد المختار شرح  
وشرحها الفتوحات التي من      جناب القدس جاء بهن فتح  
لشيخ شيوينا العربي من قد      أنا من فيض هدى ومنع

\* \* \*

بها الخيران للتحقيق يهدى      وسكران الهوى والجهل يصحو  
ولكن إن هداه الله حتى      من الإنكار لوح النفس يحو  
ولا تعجب فإن كتاب ربي      به خسرت رجال وهو ربح  
ومنه أحمد المختار قوم      بها هم في ظلام وهي صبح

(١) الورد الأنسي ، الورد القلمي ، ورقة ١٤٤.

(٢) المصدر السابق ورقة ١٤٤.

ولولا في أوانيهم ضلال      لما منهم ضلال كان نضج  
وواله العظيم عمن عبس      صدوق ما عليه بذلك جنج  
أئمة ديننا ما صنفوا في      شريعتنا كذلك ولا يصح<sup>(١)</sup>

ولما قامت الفتنة في دمشق بين جند «القول» والأشراف العلوية ، وبني «القول»  
على الأشراف ، حتى ذبحوا واحداً منهم أمام دار الأستاذ بسوق العنبرانيين ، فانزعج  
الأستاذ انزعاجاً شديداً ، وأخذ يدعو على الظلمة ، وسجل مشاعره في قصيدة جاء  
فيها :

ابليس للشمر داعيهم وجامعهم      وما لهم من هواهم من يمانعهم  
ناديت لما بدا للعكس طالعهم      الله أكبر سيف الله قاطعهم  
وكلموا علوا في ظلمهم هبطوا

وخرج بعياله من دمشق ، وبني داراً من ذلك التراب بسفح جبل قاسيون ، عند  
تربة «الموهين» ومزار الشيخ يوسف القمني ، وسكن هناك مدة تباعداً عن الناس .

وفي عام (١١١٩ هـ) أحكره المولى أسعد أفندي قطعة من بستانه المسمى  
بالعجمية ، بشرق المدرسة العمرية ، فابتناها الأستاذ داراً ، وسكنها ودفن بها ، أما  
الدار الأولى فقد خربت من توالي الأعصار ، ولم يبق لها رسوم ولا آثار<sup>(٢)</sup> .

وهكذا قضى الأستاذ حياته كلها إماماً متعبداً ، ومدرساً ومؤلفاً ، وتلمذ عليه  
كل علماء عصره ، فما منهم إلا من حضر درسه ، أو قرأ عليه ، أو كان من مريديه ،  
فقد كان عالماً مالكا لأزمة البراعة ، فقيهاً متجراً يلدي الفقه ويقرره ، والتفسير  
ويحرره ، غواصاً على المسائل ، خبيراً بكيفية الاستدلال ، ذا طبع منقاد ، وبديهة  
مطواعة ، كما قيل :

(١) ديوان الحقائق ص ١٢٦ المطبعة الأميرية .

(٢) الورد الأنسي ورقة ٤٤ ب ، ١٤٥ .



إذا أخذ القرطاس خلت يمينه تفتح نوراً أو تنظم جوهرها<sup>(١)</sup>

وفاته :

أجمعت المصادر على أنه توفي عصر يوم الأحد الرابع والعشرين من شعبان عام ثلاث وأربعين ومائة وألف من الهجرة ووجه يوم الاثنين من هذا الشهر ، وصلى عليه بداره ، ودفن بالقبّة التي أنشأها بها في نفس العام ، وانتشر الناس في جبل الصالحية بدمشق ، لأن البيت كان قد امتلأ وغص بالخلق ، ثم بنى حفيده الشيخ مصطفى النابلسي إلى جانب ضريحه جامعاً حسناً ، والآن يتبرك بالشيخ ويزار ، سيما في صبيحة يوم السبت ، رضي الله عنه .

(١) سلك الدرر ج ٣ ص ٣٧ .



## الباب الثالث مواهبه العلمية

الفصل الأول : شيوخه  
الفصل الثاني : ثقافته ومكانته ومؤلفاته .



## الفصل الأول

### شيوخه

مثل عبد الغني النابلسي ممن نشأوا في بيوت العلم العريقة لا بد أن تكون له تطلعات واسعة الآفاق ، لا سيما وأنه كان منذ صغره مولعاً بتقليد آباءه في القراءة والعبادة ، مما جعله يأخذ عن عدد هائل من الشيوخ التقليديين في العلوم المعروفة في عصره .

وبالتالي فقد كان مقيداً بالتقاليد العلمية ، والمصطلحات المعروفة ، والطرائق المسلوكة في العلوم العقلية ، لا يعتدّها الى غيرها من الطرائق ، ولا الابتكارات إلا في القليل النادر ، لاسيما وأن العلماء التقليديين في عصره لم يكونوا إلا صوراً متناسخة بعضها في بعض .

ولكنه في طريق المعرفة والسلوك الصوفي كان متحرراً إلى حد بعيد ، فهو—شأنه كغيره— إن لم يكن حراً في تغيير مراسم السلوك ، والالتزام بالآداب ، فقد كان حراً في تسجيل خواطره ، والفيوضات التي يفيضها الله تعالى عليه ، كما كان حراً في الاعتبار بالموجودات جميعها من حيث هي آثار الله الظاهرة ، يتعلم منها ، ويتخذ منها شيوخاً ، شأنه في ذلك شأن الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الذي أولع به ،

ونأخذ منه مثله الأعلى. ويقول النابلسي عن نظريته هذه في كتابه «مفتاح المعية في شرح الطريقة النقشبندية» بعد أن تكلم عن الشيخ :

«واعلم أن المشايخ الموصولين إلى الله تعالى، المسلكين للمريدين كثيرين، ولكن المريدين قليلون، فإن كل شيء من حيث أنه فعل من أفعال الله تعالى شيخ كامل مرشد إلى الله، ولكن أين المريد الصادق في إرادته، فإن المرشد إلى الله تعالى فعله تعالى لا غير، والكل أفعاله، فإن الإنسان وغيره سواء في ذلك. ولهذا قال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي قدس سره في كتابه «روح القدس».

«ومن جملة أشياءنا الذين انتفعنا بهم في طريق الآخرة من هذه الأمم ميزاب رأيت بمدينة فاس، في حائط، ينزل منه ماء السطح مثل الميزاب الذي في الكعبة، فوقف على عبادته، وأجهدت نفسي في أمره عسى أسري معه في ذلك.

«ومنهم ظلي المعتد من شخصي، أخذت منه عبادتين قد أخذ نفسه بهما، وأشباه ذلك.

«أما الحيوانات فلنا منهم شيوخ، ومن جملة شيوخنا الذين اعتمدت عليهم الفرس، فإن عبادته عجيبة، والبازي والهرة والكلب والقط والنحلة وغير ذلك، فما قدرت قط أن أتصف بعبادتهم على حد ما هم عليه فيها، وغايتي أن أقدر على ذلك في وقت دون وقت، وهم في كل لحظة مع اعتقادهم بسيادتي عليهم يوتخونني ويعتبونني، ولقد ألقى منهم شدة لما يرونه من نقص حالي في عبادتهم، وربما يغتاظ بعضهم عليّ حتى يحجبه غيرته في دين الله تعالى من أجل تقصيري عنهم بإذاتي، ويعيب سيادتي عليه لمعصيتي، وسوء معاملتي مع الله تعالى، فأعذرهم في ذلك، وأسلم لهم في إنحلالهم»<sup>(١)</sup>.

ويعقب النابلسي على هذا الاتجاه من ابن عربي فيقول :

(١) مفتاح المعية في شرح الطريقة النقشبندية ورقة ٣٣ ب، ٣٤ أ. وكذلك أنظر روح القدس للشيخ الأكبر صبي الدين بن عربي ص ٨٤. المطبعة الوهية.

« فانظر كيف لم يقتصر في المشايخ على الكاملين من جنس بني آدم ، فإن الصادق في طلب الحق تعالى يجد كل شيء شبيهاً مرشداً كاملاً موصلاً إلى الله تعالى ، ومن لم يكن صادقاً في إرادة الله تعالى لا يصل إلى الله تعالى ، ولو اجتمع بألف مرشد كامل<sup>(١)</sup> » .

وأصل هذا الاتجاه في سلوك السلف هو « الاعتبار » المقرر في القرآن بقوله تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾<sup>(٢)</sup> . وسوف نناقش هذا الاتجاه عند حديثنا عن مذهب النابلسي في الشيخ إن شاء الله ، لا سيما وأنه قد تلقى علماً من الميزاب الذي رآه في بعض الزقاق في دمشق هو أنه يجب عليه أن يفيض بما يتجمع له من الحكمة فيفيض الميزاب بكل ما يتجمع له من الماء فلا يبقى منه شيئاً ، مما ذكرناه في الباب السابق . أما شيوخه في علوم الظاهر فكثيرون نكتني منهم بهذا القدر ، وقد اعتمدنا على أوثق المصادر التي ترجمت للنابلسي في هذا الصدد وهو كتاب « الورد الأنسي » لكامل الدين الغزي .

١ — والده الشيخ إسماعيل الفندي بن عبد الغني بن إسماعيل : قرأ عليه و لازمه في مجالس الإفادة ، وحضر دروسه التفسيرية في المدرسة السليمية وحضر عليه شرح الدرر ، ودخل في عموم إجازاته . ولما كان عبد الغني شديد الحب لوالده ، كثير البرية رغم حداثة سنه ، فقد كان أبوه يحبه .

٢ — الإمام الفقيه شيخ الإسلام العارف نجم الدين محمد بن بدر الدين بن محمد بن شهاب الدين العامري الشهير بابن الغزي : نشأ بتيماً موقفاً ، وقرأ القرآن على الشيخ عثمان الجبائي ، وعلى زين الدين عمر بن سلطان مفتي الحنفية بدمشق ، وقرأ التفسير على محمد بن حسين المسعودي قاضي القضاة ، وكلهم أجازوه بالإفتاء والتدريس ، وسمع الحديث من محمد بن عبد العزيز الزمزمي .

(١) مفتاح النية ورقة ١٣٤ .

(٢) سورة الحشر ، آية : ٢ .

وكانت له أحوال ومكاشفات ، وأصبح مرجع أهل دمشق ، وله مؤلفات منها «حسن التيه في التشبيه» و«منبر التوحيد» وهو شرح منظومة جده المسماة «الجوهر الفريد في آداب الصوفي والمريد» و«إتقان ما يحسن في بيان الأحاديث الدائرة على الألسن» و«الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة» وتوفي عام (١٠٦١هـ) ودفن بمقبرة الشيخ أرسلان. ويروى أنه جمع الفلاحين في بستانه قبل موته بقليل ، واستبرأ ذمتهم<sup>(١)</sup>.

وقد أجاز النابلسي بالإفتاء والتدريس إجازات خاصة وعامة ، وكان من أخصائه المحبوبين لديه .

٣ — الشيخ الإمام نور الدين علي بن علي أبو الضياء الشيرازي : ولد عام (٩٨٩هـ) وكفّ بصره وهو ابن ثلاث سنين ، وقدم مصر بصحبة والده عام (١٠٠٨هـ) . وقرأ القرآن وختمه سنة (١٠١٠هـ) وتلمذ على كبار العلماء ، وتصدر للإقراء بالجامع الأزهر ، فانتهت إليه الرئاسة ، وكان مجراً من بحور العلم ، لا يضجر ، بل يمرض إذا لم يبحث مع الطلبة . توفي عام (١٠٨٧هـ) وغسله تلميذه أحمد النبي الدمياطي<sup>(٢)</sup> .

وقد أجاز النابلسي إجازة مطولة من مصر كتابة .

٤ — عبد الباقي بن عبد الباقي بن عبد القادر بن عبد الباقي بن ابراهيم البعلي الحنبلي الدمشقي : ولد عام (١٠٠٥هـ) وقرأ القرآن على والده ، ثم ارتحل إلى دمشق ، وأخذ الفقه عن القاضي محمود بن عبد الحميد الحنبلي ، والتصوف عن ابن عمه نور الدين البعلي ، ثم رحل إلى القدس ، وأجازته الشيخ العلمي بالأوراد والأذكار ، ثم رحل إلى مصر عام (١٠٢٩هـ) والتقى بعلمائها وعديتها ، ثم عاد إلى دمشق ، وجلس للتدريس بالجامع الأموي ، توفي عام (١٠٧١هـ) . وقد أجاز النابلسي بالتدريس والمحاضرة والمطالعة<sup>(٣)</sup> .

(١) الورد الأنسي ص ٨٩ ، ٩٠ .

(٢) الورد الأنسي ٩٤ .

(٣) الورد الأنسي ٩٤ ، ٩٥ .



٥ — محمد بن كمال الدين محمد الشهير بابن حمزة: نقيب الأشراف بدمشق، كان عالماً زاهداً، ولد عام (١٠٢٤هـ) وحفظ القرآن على أبي بكر السلمي، وأعادته على الشيخ عبد الباقي الحنظلي، وأحضره والده على المسند المعمر الشيخ محمد بن منصور بن محب الدين، وقرأ علم الكلام على عبد الرحيم الكوراني، والتوحيد والحديث على أحمد المقرئ المغربي، وتولى نيابة القضاء الكبرى بدمشق، وتوفي عام (١٠٨٥هـ).

وقد أجاز عبد الغني النابلسي إجازة خاصة<sup>(١)</sup>.

٦ .. عبد القادر بن مصطفى الدمشقي الصفوري: ولد عام (١٠١٠هـ) قرأ على مشايخ الشام ومصر، وأجازوه بالإفتاء والتدريس. قرأ على النجم الغزي، ونور الدين العلاف، وعبد الرحيم الشعرائي، وإبراهيم الكردي، وغيرهم. وأعطى المدرسة البلخية، ودار الحديث الأشرفية، ومسكنها ودرس بها إلى أن توفي عام (١٠٨١هـ).

قرأ عليه النابلسي كثيراً من العلوم والمعارف، وأجازته إجازة خاصة بالإفتاء والتدريس<sup>(٢)</sup>.

٧ محمد بن تاج الدين الحامسي الدمشقي الحنفي، كان جامعاً لأشتات العلوم والمعارف، وكان آية في التفسير، ولد عام (١٠١٢هـ) بدمشق، ونشأ بها، وقرأ على الشريف الدمشقي، وعبد اللطيف الجالقي، والنجم الغزي، وولي تدريس الحديث بالجامع الأموي، وتوفي عام (١٠٧٢هـ). وقد رثاه النابلسي بقصيدة طويلة مطلعها:

لئن رعاع الناس وليفرح الجهل      فبعدك لا يرجو البقا من له عقل  
أيا جنة قُرت عيون أولي التهي      بها زمناً حتى تداركها الخلل

(١) الورد الأنسي ٩٦.

(٢) الورد الأنسي ٩٨.

درس عليه النابلسي النحو والتفسير ، فأجازه إجازة خاصة وإجازة عامة (١)

٨ — الفقيه أحمد بن محمد المعروف بالقلي الحموي الدمشقي الحنفي : كان عالماً بالفقه ، متبحراً فيه ، حسن التفهم ، جيد العبارة . أخذ عن الشيخ عمر القاري ، وعبد الرحمن العمادي ، ويوسف بن أبي الفتح ، وصار معيد الدرس بالمدرسة السلجانية ومدرسها ، توفي عام (١٠٩٧ هـ) . قرأ عليه عبد الغني الفقه ، ولازمه ملازمة تامة ، وأجازه إجازات خاصة وعامة بالإفتاء والتدريس (٢) .

٩ — كمال الدين بن محمد بن يحيى الدمشقي الشافعي الشهير بالفرضي : كان من أقطاب العلماء ، وأكثرهم انقطاعاً إلى الله ، لا يشق له غبار في النحو ، توفي عام (١٠٨٨ هـ) قرأ عليه النابلسي الحساب والعربية والقرائن ، وأجازه فيها أخذ عنه ، وبالتدريس والإفتاء (٣) .

١٠ — محيي الدين محمد بن يحيى ، العالم الزاهد الورع : كان حريصاً على جبر خواطر الطلبة ، ما قرأ عليه أحد إلا انتفع به ، سليم الطوية ، قرأ بدمشق على علمائها ، وتوفي عام (١٠٩٠ هـ) وقرأ عليه النابلسي مبادئ العلوم ، وأجازه عدة إجازات (٤) .

١١ — محمد بن أحمد بن حسين الأسطواني الدمشقي الحنفي : أعجوبة الزمان ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولد عام (١٠١٦ هـ) وقرأ على الشمس الميداني ، والنجم الغزي ، ودرس العربية على الشيخ عبد الرحمن العمادي ، والحديث عن الشيخ أحمد المقرئ . رحل إلى مصر ، وأخذ عن الشيخ إبراهيم اللقاني ، وعبد الرحمن الجني ، وتوفي عام (١٠٧٢ هـ) (٥) .

(١) الورد الأنسي ٩٨ .

(٢) الورد الأنسي ٩٩ .

(٣) الورد الأنسي ١٠٠ .

(٤) الورد الأنسي ١٠٠ .

(٥) الورد الأنسي ١٠١ .

١٢ — **محمود الكردي** : كان أعجوبة زمانه في التضلع من العلوم والاستحضار وكان في غاية الصلاح والزهد والتواضع ، معرضاً عن الدنيا ، وكان من فرط شغله بالعلم والتفكير إذا ذهب الى داره يسأل عنها من يلقاه في طريقه ، توفي عام (١٠٩٤) عن مائة وخمس وعشرين سنة ، قرأ عليه النابلسي النحو والمعاني والبيان والصرف والمنطق ، وانتفع به في سائر الفنون . وأجازه بتدريس العلوم بالجامع الأموي <sup>(١)</sup> .

١٣ — **محمد بن بهان بن مفرج الحموي الممشقي الشافعي الكوفي** : كان من العلماء العاملين الصالحين الكاملين . قلم دمشق ، وسكن المدرسة الطييبة أربعين سنة وبه اشتهرت تلك المدرسة بالكوانية ، أخذ عن النجم الغزي ، وهو قادي الطريفة ، كان أعيان دمشق يتبركون بدعائه ، وكان يؤذن للصلوات الخمس في مدرسته ، ويصلي بمن حضر ، لا ينقطع عن الذكر والأوراد .

ولد عام (١٠٠٥هـ) . وتوفي عام (١٠٧٦هـ) .

وقد أجاز عبد الغني النابلسي بالإفتاء والتدريس إجازات عامة وخاصة .

إلى غير هؤلاء كثيراً ذكرهم ابن الغزي في كتابه . ولكن بقي لنا أن نذكر أنه تلقى بعض العلوم بنفسه دون شيخ إلا الكتب ، مثل الطب والموسيقى والفلاحة ، وألف في ذلك كتباً .

كما لا يفوتنا أن نذكر إجازاته التي أجز بها أثناء رحلاته ، لاسيما أثناء الرحلة الكبرى الى مصر والشام والحجاز ، وهي أكثر من أن نحصى .

أما السبب في أن الصوفية الموهوبين قد اعتنوا بدراسة العلوم الأخرى ، والحصول على إجازات فيها فيرجع في هذا العصر الى أمور منها :

١ — ضبط أحوال السلوك على وفق الكتاب والسنة ، لئلا يتزندق السالك

---

(١) الورد الأنسي ١٠٢ .

حينما تنفرد به حقائق الطريق أو أحوالها، فيشذ عن الشريعة، ويقع في القول بالحلل، أو يسلك على مقتضى الحقيقة وحدها.

٢ — تحقيق الذات الصوفية في مجال العلم الظاهر، ومحو الفكرة الشائعة، والتي تدعو إلى أن الصوفية دراويش جهلاء، والتي أثبتتها الوقائع، فقد روى الجبرتي أن واحداً من هؤلاء كان اسمه علي البكري (توفي عام ١٢٠٧ هـ) «إذا جلس في مكان وقف الجميع، وازدحم الناس للفرجة عليه، وتصعد المرأة التي كانت تلازمه على وكان أو علوة، وهي تتكلم بفاحش القول، ساعة بالعربي، وساعة بالتركي، والناس ينظرون وينصتون، ويقبلون يدها، ويتبركون بها»<sup>(١)</sup>.

كان اتصاف الرجل بالتصوف ولو قام تصوفه على فقه في الدين كفيلا في أكثر الأحيان ببغض العلماء له، وقسوتهم في معاملته، وسعيهم للتكيد به<sup>(٢)</sup>.

ولكن براعة الصوفية في العلوم حدثت من هذا التيار، وخطفت نوعاً من الإذعان لهم من العلماء. وفي ذلك يروي المحبي أن «الناوي اعتزل الناس، واعتكف لدراسة الدين، والتهجر فيه، ثم ظهر لهم، فأنكروه، ولما تولى التدريس في المدرسة الصالحية برم بذلك العلماء، لأن التدريس فيها كان وقفاً على أكبر علماء الشافعية وهو شيخ الأزهر.

فلما حضر الدرس أقبل عليه البارزون من شيوخ المذهب، وتأهبوا لانتقاده، ولكنه شرع في إلقاء مختصر الزني، ونصب الجدل في المذهب، وأتى في تقريره بما لم يسبقه إليه أحد، فاضطر الذين حضروا درسه إلى الإعجاب به، والثناء عليه، وأخذ أجلاء العلماء يبادرون لحضوره، ويفيلون منه»<sup>(٣)</sup>.

٣ — أن التبحر في علوم الشريعة شرط رئيسي لدراسة علوم الطريقة

(١) عجائب الآثار ج ٢ ص ١١٤.

(٢) التصوف في مصر إبان العصر العثماني للدكتور توفيق الطويل ص ١٧٠.

(٣) خلاصة الأثر ج ٢ ص ١٢.

وسلوكلها؁ كما أن إتقان الطرقة وسلوكلها شرط رئسسى للولوج فى مبادىن علم  
الحققة .

فعالم الحققة لا بد أن يكون عالماً فى الشرىعة والطرىقة<sup>(١)</sup> . أما الرقة فى الشهرة  
والنفوذ؁ وجمع «المعالىم» والأوقاف الى غير ذلك فىخرج بصلابه عن دائرة  
التصوف الذى نحن بصدده .

## الفصل الثاني

### ثقافته ومكانته ومؤلفاته

ثقافته :

قلنا : إن عبد الغني النابلسي ورث الرغبة في العلم عن آبائه وأجداده ، كما ورث تركاتهم من الكتب والجاه والسمعة الطيبة ، بحيث أصبحت تلك البيئة العلمية تسيطر على ميوله وتطلعاته .

ويظهر أن أباه كان يتوسم فيه موهبة نامية حين وجده يحضر عليه دروسه في التفسير في المدرسة السليمية المحيوية ، وفي شرحه على الدرر في جامع بني أمية ، فقرر الأب أن يجد بوارق الفضل لأمته على ولده عبد الغني<sup>(١)</sup> .

وإذا كان أبوه قد توفي وعمر ولده عبد الغني إحدى عشرة سنة وأحد عشر شهراً ، كما يروي الغزي في الورد الأنسي<sup>(٢)</sup> فإن إجازة الأب لابنه بصلوات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي إنما هي دليل على نمو المواهب الصوفية التأملية والسلوكية عند عبد الغني منذ الصغر أيضاً ، وهذا ما يفسر لنا ما روته المصادر من أنه كان يميل إلى العبادة والحلوة منذ صغره<sup>(٣)</sup> .

---

(١) الورد الأنسي، ورقة ١٥٠أ

(٢) نفس الموضع .

(٣) المصدر السابق ورقة ١٣٠أ وسلك الدرر ج ٣ ص ٣٠ .

ومقتضى الحال أن يتجه عبد الغني في بنائه الثقافي في طريقين هما :

١ — طريق علوم الظاهر التي تكتسب بالعقل والتحصيل.

٢ — طريق علوم الباطن التي تنال بفضل الله عن طريق تصفية النفس بالعبادة والتأمل ، وهو ما عرف بطريق التصوف.

ولا يكفي لكي نلقي الضوء على ثقافة النابلسي أن نتبع ما تلقاه عن شيوخه من الشروح والتون والمبادئ أو المصادر المعتمدة ، وإنما الذي يلقي الضوء على ثقافته في الحقيقة إنما هو أن نسلط الضوء على النوعيات التي تناولها بالتأليف ، والمواقع التي حقق ذاته على أرضها ، دون أن نلجأ الى تحليل تلك الآثار ، ولا مناقشتها ، بل نكتفي بفحصها من حيث الضخامة أو العمق حتى نستطيع الحكم على ثقافته بعد الحكم على مجالات ثقافته .

والذي نلاحظه في دراسة عبد الغني النابلسي على شيوخه أنها اقتصرت على الفقه والتفسير والحساب ومبادئ العلوم والمنطق وعلوم البلاغة .

هذا ما تلقاه النابلسي مباشرة عن مشايخه في علوم الظاهر ، بالإضافة إلى ما أجاز به الشيوخ إجازات عامة . والإجازة بمثابة الترخيص للمجاز من المجيز بأن يباشر التدريس أو الكلام في الكتب أو العلوم التي تضمنتها الإجازة ، أو في جميع مرويات المجيز ومسموعاته . وهي بمثابة نوع من الثقة في المجاز ، وفي أنه أهل للكلام في هذه العلوم وتقريرها ، ولا تعني تلقياً مباشراً لها في غالب الأحوال .

وقد يجمع المجاز بين الإجازة والتلقي المباشر لبعض مؤلفات أو مسموعات المجيز ، أو مؤلفاته ، أو الكتب التي يقوم بتقريرها أو بتدريسها .

ومع ذلك فالإجازات لا تشكل مصدراً للثقافة إلا في حائتين :

١ — أن يكون المجاز قد تلقى بالفعل المادة التي أجازها فيها الشيخ عليه ، ووثق المجيز بقدرة المجاز على استيعابها .

٢ — أن يكون للمميز معرفة سابقة بالمجاز من الوجهة العلمية ، بحيث بنى إجازته على علم ، ولم تنشأ على فراغ .

وعلى كل حال فالإجازة كما قلنا : ثقة من المميز في المجاز ، واعتراف بقدرته على الأعمال العلمية منفرداً دون رعاية شيخ .

وهذه الثقة تعني وجود خلفية من الثقافة للمجاز ، تهيئه لتحمل مسؤوليات هذه الإجازات التي كانت تعتبر بمثابة الشهادات الدراسية الحديثة .

وقد ألف النابلسي في العلوم الشرعية والعقلية : في الفقه ، والتفسير ، والحديث ، والكلام ، وتعبير المنام ، والتصوف ، والطب ، والفلاحة .

ولكنه كان مثل كبار أهل عصره ، كان شارحاً أو معلقاً ، وكان شرحه وتعليقه يفصح عن مدى تبحره في تلك العلوم ، وكشفه عن عبقرية فذة في استيعابه للموضوعات ، وفهمه الجليل لها ، مما سوف يظهر أثناء عرضنا لمؤلفاته التي تؤكد أن ثقافته كانت إسلامية عربية عريقة ، فيها عدا التصوف الذي تأثر فيه ببعض التيارات الأجنبية ، كالفارسية والهندية واليونانية القديمة .

• • •

مؤلفاته :

ألف النابلسي كتباً في الاتجاهات التالية :

١ — التصوف .

٢ — الشعر

٣ — الرحلات

٤ — الحديث

٥ — الفقه

٦ — المعارف العامة .



## أولاً : التصوف :

١ — أنوار السلوك، وأسرار الملوك، ويقع في عشرين ورقة ، ألفه عام ١١١٣هـ ، وهو برقم ٥٧ تصوف بالظاهرة بدمشق ، بين فيه مراتب أهل المعرفة الإلهية ، والحكم فيما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه في جميع أحوالهم ، وأن ذلك لا يتيسر لأحد بعده .

وذكر الفرق بين الإسلام وغيره من الديانات الأخرى ، من حيث أن الإسلام لا يدخل فيه النسخ ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم أرسل للناس عامة ، بينما الرسل الآخرون كل أرسل الى قومه خاصة .

٢ — إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود . ويقع في ٢٧ ورقة ، ألفه عام ١٠٩١هـ ، وهو برقم ٥٩٥٢ تصوف بالظاهرة بدمشق . ومنه نسخة بالأزهرية رقم ٣٣٨٧ تصوف .

ويبحث في الوجود ، هل هو واحد أم اثنان ؟ وفي المخلوق والخالق ، هل هما شيء واحد أم مختلفان ؟

ويقرر أن أصل الموجود واحد ، باعتبار أن وجود الإنسان من وجود الله ، فهو الذي يحيي ويميت ، وعنده أن الخالق والمخلوق ليسا شيئاً واحداً ، وإلا لكان القديم حادثاً ، والحادث قديماً .

٣ — التنبيه من النوم ، في حكم مواجيد القوم . ويقع في عشرين ورقة ، ألفه عام ١١٠٢هـ ، وهو برقم ١٠٠ تصوف بالظاهرة بدمشق .

ويقول فيه : إن الله تعالى خلق محمداً صلى الله عليه وسلم على مرتبتين ، لا تنال كل واحدة منهما بالاكساب ، ولو عمل الإنسان عمل الثقلين عبادة ، وإنما ذلك هبة من الله تعالى . الأولى : التلقي عن الله عز وجل ، والثانية الإلقاء . وقد قام الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا العمل كما أمره الله عز وجل .

ثم بين الفرق بين الولاية والنبوة والرسالة .

٤ — اللؤلؤ المكنون في الإخبار عما سيكون . في ثمان ورقات ، ألفه عام ١١١٠هـ ، وهو برقم ٧٥٠٢ تصوف بالظاهرية بدمشق ، قال في مقدمتها :

« هذه رسالة عملتها جواباً ، وأرسلتها خطاباً ، كشفت فيها عن حكم ما يقع بين الناس من الإخبار عما سيحدث من الوقائع في الزمان المستقبل ، وأزلت الالتباس ، وشرحت طرق وصول المغيبات الكونية الى العقل والحواس ، وفرقت بين ما لا بأس به من ذلك وبين ما به البأس » .

ثم بين أن أسباب العلم بالحوادث المستقبلية أربعة : إما وحي نبوي ، أو إلهام كشمي ، وهذان مخصصان بالأنبياء والأولياء ، وهي الأسباب السبوعية . وإما بالاطلاع على حركات الأفلاك ، واقتانات الكواكب ، أو بمعرفة الحروف الروحانية النطقية أو الرقمية ، وهي قوى الافلاك .

وهذه هي الأسباب الأرضية . ولا تختص بالأنبياء ولا الأولياء ، بل يشترك في معرفتها المؤمن والكافر .

ثم تكلم عن الجفر وعلومه وأحكامه ، إلى آخر ما كتب .

٥ — بداية المريد ، ونهاية السعيد . بالمكتبة الأزهرية برقم ٨٤٥٩ تصوف .

أورد فيه آياتاً وشرحها تبين من هو المريد الذي ينتهي الى السعادة ومنها :

عيون اعلنا نحو السعيد نواظر لأن له ثوباً من العز فاخر  
وللكون معنى دق عن فهم عارف تشير إليه الباطنات النواظر  
يناديك يا مدعوش لو كنت سامعاً فناهيك عن طيب الفدى والحواطر  
ومن تحت تحت التحت عند إشارة إلى فوق فوق الفوق والكل حائر

٦ — تحقيق الذوق والرشف في مخالفة الواقعة بين أهل الكشف يقع في ثلاثين

ورقة ، ألفه عام ١٠٨٩ هـ برقم ٧٤٩٠ بالظاهرية بلمشق ، بين فيه هل هناك خلاف في الكشف من حيث طريق وصول كل عارف إلى الله ، أم إن الكل يسيرون على درب واحد هو الكتاب والسنة ، ويتبنون إلى مراد واحد هو الله تعالى .

٧ — تنبيه من يلهو عن صحة الذكر بالاسم . ألفه عام ١١٠٢ هـ بالظاهرية بلمشق برقم ٩١٢١ تصوف .

وقد تناول في هذه الرسالة حكم الذي يلهو عن ذكر الله ، وأنه عاص ، ثم بين معنى الذكر ، وفائدته ، وأن الذي يذكر الله بلفظ الجلالة ليس ذكره كاملاً ، ثم حكم كلمة ( هو ) وخروجها عن معناها ، كضمير فصل ، إلى أن صارت علماً بالغلبة الحقيقية في اصطلاحهم الذي لا تشابه فيه مطلقاً ، بحيث إذا ذكروه به أرادوا به اسم الله تعالى ، إلى غير ذلك من الموضوعات .

٨ — توثيق الرتبة في تحقيق الخطبة . يقع في ثمان وخمسين ورقة ، ألفه عام ١١٠٢ هـ بالظاهرية بلمشق ، برقم ٩٢١ تصوف .

تناول فيه الخطبة التي وردت من القدس ، لعالم معروف بها ، وطلبوا من الشيخ النابلسي شرحها ، وهي تبحث في علوم اللوق ، وأسماء الله الحسنى ، وتختلف العلوم ، كالاستخلاف والتسمية وغير ذلك ، وقال في مقدمتها :

إنها تضمنت كثيراً من العلوم لا تدخل تحت حصر ، منها علوم غيبية لا تدخل في قوالب المعاني الحسية والعقلية إلا بطريق الترتل ، وضرب من التشبيه ، وعلوم شهودية وملكية ، وعلوم تشهدية برزخية ، وعلوم دنيوية ، وعلوم حسية أخروية ، وعلوم شهودية ملكية ، وعلوم عقلية شرعية ، وعلوم عقلية عادية ، وعلوم حرفية وفعلية ، وعلوم الرحمة الخاصة ، والرحمة العامة ، وعلوم ظهور الرحمة في المرحومين إلى غير ذلك .

ولا يخفى على الباحث نزعة التقليد السائدة في سرد العلوم التي يحيط بها الصوفي

حتى تصبح ضرباً من الإعجاز ، كما فعل الشعراني في كتابه « تنبيه الأغبياء على قطرة من علوم الأولياء » .

٩ — نتيجة العلوم ، ونصيحة علماء الرسوم . فرغ منها عام ١١١٢ هـ وتقع في ثلاث وعشرين ورقة ، بالظاهرية بدمشق ، برقم ٦٩٧٩ تصوف (مجموع) .

وهو دفاع عن مسائل في العقائد الكشفية الوجدانية ، منسوبة الى العارف أحمد الفاروق السرهندي النقشبندي ، وقف عليها عام ١١١٢ هـ ، فأراد إيضاح معانيها ، وكشف ما أشكل من تركيب مبانيها ، ويقول في أولها :

«اعلموا يا إخواني أن الإسلام عند أهل هذه الطريقة المرضية لا تأويل له مطلقاً عندهم ، ولا تحريف له عن معاني مفرداته ومركباته ، ولا يجوز تأويل كلامهم الى غير معانيه أصلاً» .

ثم يتعرض للقول بأن لهم إدراكاً خاصاً بهم في معرفة الأشياء المحسوسة ، لا يشاركونهم فيه غيرهم من العلماء المسلمين ولا غيرهم ، بل هو إدراك يسمى فتحاً إلهياً في الرحمة الإلهية .

ولكنه يتعرض في هذا الكتاب لموضوع خطير جداً ، يمكن فهمه على ضوء التناسخ ، إذ يقول :

«ثم إنه صلى الله عليه وسلم من حيث رتبته الفردية يظهر من كل وقت الى يوم القيامة في الصور المختلفة التي هي مخلوقة منه صلى الله عليه وسلم ، أي من نوره الأصلي الذي خلقه الله أول ما خلق»<sup>(١)</sup> .

ثم يتعرض لموضوع النبوة والرسالة والولاية ، ويرى «أن النبي في مقام ولايته أفضل منه في مقام نبوته ومقام رسالته ، وكذلك النبي الرسول في مقام ولايته أفضل منه في مقام نبوته ورسالته»<sup>(٢)</sup> .

(١) ورقة ١٤ .

(٢) ورقة ١٧ .

وليس الأمر كما ظن الناس به وبأستاذه ابن عربي وتلاميذه من أنهم يفضلون الولي على النبي.

بل إن التدقيق يعطي أن النبي ولي نبي، وهو من حيث ولايته أفضل منه من حيث نبوته. ولا يمكن أن يتجرد نبي عن ولايته، كما أن الولي قد يتجرد عن النبوة، وفي هذه الحالة يصبح النبي أفضل من الولي، من حيث الجمع بين الولاية والنبوة.

١٠ — جمع الأسرار في منع الأشرار من الطعن على الصوفية الأخيار. يقع في خمسين ورقة، بالظاهرة بلمشق، برقم ٥٢٤٠ تصوف. بين فيها من هم الصوفية، وحكم الطعن فيهم شرعاً، وبرهن على أن الصوفي الحقيقي هو العامل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وأن الحادث عن ذلك حائد عن الإسلام، متستر بالتصوف، وهو منه براء.

١١ — جواهر النصوص في حلّ كلمات الفصوص. وهو شرح لفصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وقد طبع بمصر في مجلد ضخّم، وهو توضيح وتبسيط لمشكلات كتاب ابن عربي، التي تناولها الناس بالنقد والرفض أحياناً، وقد حاول النابلسي تقريب الكتاب إلى الأفهام في أسلوب قريب إلى العقل.

وقد أشار في مقدمته إلى أن التجارب الصوفية لا يمكن أن تفهم إلا بالممارسة الفعلية، لأنها من علوم النوق أكثر منها من علوم العقل، شأنها في ذلك شأن ألم الإحراق بالنار، ولذة الوقاع، لا يمكن لأحد أن يصفها بحيث يشعر بها السامع أو القارئ كما يشعر بها من أحرق أو جامع، ما لم يحترق بالفعل أو يجامع بالفعل.

١٢ — الرد المتين على منتقص العارف محيي الدين. يقع في سبع وستين ورقة، بخط المؤلف في الظاهرية برقم ٩٨٧٣ تصوف. ومنها نسخ بالأزهرية ودار الكتب المصرية.

وقد دافع في هذا الكتاب عن الشيخ الأكبر ابن عربي، وقال: إن الطاعنين

على ابن عربي لم يفهموا كلامه ، قصور عقولهم ، وقلة علمهم ، ونفى نفياً قاطعاً عن ابن عربي القول بالحللول أو الاتحاد ، وبين المراد بوحدة الوجود عند ابن عربي من شهادة محيي الدين على نفسه ، بقوله : « نشهد أن الله واحد » إلى آخر النص الذي استمد منه النابلسي تأويل كلمات ابن عربي .

١٣ — رسالة في الانتصار لابن عربي . وقع في سبع وأربعين ورقة ، برقم ١٠ تصوف بالظاهرة . رد فيها على من طعن في ابن عربي ، ونال منه ، ألفها عام ١١٠٤هـ ، وفيها تتجلى مقدرته الفائقة في الدفاع عن ابن عربي .

١٤ — رفع الرب عن حضرة الغيب . وقع في سبعين ورقة ، ألفه عام ١١٠٤هـ بالظاهرة تحت رقم ١٠٠ تصوف (مجموع) .

تناول فيه حقيقة المغيبات عن الإنسان ، وهل يستطيع أن يدركها أم لا ، وكيفية الوصول الى الله تعالى ، ثم انتهى إلى قوله :

« اعلم يا أخي أن التوفيق الذي ذكره علماء العقائد أمره عظيم ، وشكله جسم ، ولا يحصل للمكلف إلا بالتحصيل ، وليس له سبب الا التضرع الى الله تعالى » .

ويكاد يكون هذا الكتاب تكراراً لكتاب « اللؤلؤ المكنون » ، في حكم الإخبار عما سيكون » .

١٥ — زهر الحديقة في ذكر رجال الطريقة . يقع في ست وثمانين ورقة ، برقم ٧١٩١ تصوف الظاهرية ، وهو مجرد الأسماء الواردة في كتاب الطريقة المحمدية لبيركلي ، ويترجم لها تراجم وافية ، وهم من الصوفية .

١٦ — شرح التحفة المرسلة . يقع في سبع وعشرين ورقة ، ألفه عام ١١١١هـ ، برقم ٦١٨٥ بالظاهرة .

والتحفة المرسلة رسالة محمد بن فضل الله الهندي ، شرحها النابلسي كعادته شرحاً أبان فيه عما فيها من معان تتعلق بالشريعة والطريقة والحقيقة .

وهو يورد النص ، ثم يشرحه في نقول كثيرة . ومنها :

«الذات الإلهية هو الوجود المحض ، الخالي عن قيود الماهيات والمحسوسات والمغفولات ، وليس له تعالى ماهية أصلاً غير الوجود المحض ، لأنه لو كان له ماهية غير الوجود المحض لزم ثلاثة أمور :

الأول : أن يكون مركباً من ماهية وخاصة ووجود عام ، فيكون حادثاً .  
الثاني : أن تكون ماهيته مفترقة الى الوجود ، وهي غير الوجود ، وكل مفترق الى الوجود حادث .

الثالث : أن يكون مشابهاً للحوادث ، لأن الحوادث كلها لها ماهيات .  
ثم بين معاني الشريعة والطريقة والحقيقة ، على طريقته التي كررها في كثير من كتبه .

١٧ — علر الأئمة في نصح الأمة . ويقع في عشر ورقات ، وألفه عام ١١٠٢ هـ ، وقد كتبه شكراً لله على نعمة المرض والشفاء منه ، وقال : إنه من فتوح الوقت .

ويقول في المقدمة : إنه كتبها لإصلاح ما بين علماء الشريعة والمحققين من علماء الحقيقة ، ذات الأبحاث الغامضة الرفيعة .

وقال : إن الحقيقة أصل ، والشريعة فرعها ، وإذا كانت الأرض طيبة فإنه يطيب فيها ، والحقيقة طهارة القلوب ، والشريعة طهارة ظاهر الإنسان من دنس الذنوب .

ثم نقل عن ابن سبعين قوله لتلاميذه : عليكم بالاستقامة على الطريق ، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ، ولا تفرقوا بينها ، فإنها من الأسماء المترادفة ، واكتفروا بالحقيقة التي هي في زمانكم ، وقولوا : عليها وعلى أهلها النعمة .

ثم يذكر النابلسي : أن الحقيقة هي نسبة المخلوقات كلها إلى الله ، ويسمى توحيد الأفعال ، وهو باب الحقيقة ، وبعده توحيد الصفات والأسماء ، ثم بعده توحيد الذات ، وهذا التوحيد بأقسامه الثلاثة يحتاج الى المراقبة دائماً حتى يصير ذوقاً وكشفاً .

ثم مضى في تفصيل توحيد الأفعال وتوحيد الصفات وتوحيد الذات ، وتعرض للخلاف بين علماء الشريعة والحقيقة ، وقرب بينها ، ونعى على الإباحية التي لا ترى إلّا توحيد الأفعال فقط .

١٨ — قطرة السماء ونظرة العلماء ، في ست وعشرين ورقة ، برقم ٦٧٨ بالظاهرية .

بين فيه الطريق للسالكين ، وكيفية السلوك ، وهي بابان : الأول في حقيقة الوجود الموصل الى المعبود ، بدأها بقوله :

إن الوجود حقيقة لا تترك وقف المحقق دونها والمشارك والناس فيها فرقتان فعارف حاز الكمال وجاهل يستدرك والثاني هو حقيقة الوجود الباطل ، وهو العلم ، وهو باطل ، لأنه في مقابلة وجود الله .

١٩ — كشف النور عن أصحاب القبور . يقع في اربع وعشرين ورقة ، ألفه عام ١١٠٦ هـ برقم ٥٧ تصوف بالظاهرية .

تحدث فيه عن كرامات الأولياء الأحياء والأموات ، ووقوعها ، واستندل على ذلك بالحديث ، ثم عرف الكرامة ، وعلى يد من تكون ، والطريق إليها ، والفرق بينها وبين المعجزة ، والمعونة ، والشعوذة ، ورد على المنكرين لها .

ثم انتقل إلى تعريف الولي ، ورد على منكري الولاية ، ولم يدع مجالاً إلّا سد الطريق فيه على الطاعن .



٢٠ — كوكب الصبح في إزالة ليل القبح. يقع في اثنتين وعشرين ورقة ، وألفه في عام ١١٠٣ هـ ، برقم ٩٩ تصوف بالظاهرية. يقول في أوله :

«الإشعاع للمكوكب الغربي كله تحريك تراه بانتقال من حياة المنون ، وجميع الكون ، وحقيقة إشارات إلى كن فيكون ، فنظرة أعطت ، ونظرة أخذت كل شيء» .

ولعلنا نلاحظ ميله الى الألفاظ الغامضة ، والتراكيب المعقدة ، شأنه في ذلك شأن ابن عربي في بعض مواضع من كتبه لاسيما «عقلاء مغرب» . وشأن الشيخ عبد الحق بن سبعين في بعض رسائله .

ثم تحدث بعد ذلك عن المراتب الأربع التي يتكوّن منها الإنسان .

ثم ذكر أن كلمة «الله» هي أعلا المراتب وأرقاها ، وأن أمره تعالى هو ذاته ، فالأمر حضرة من حضرات الذات العلية .

ثم انتقل الى الحديث عن المقامات والأحوال ، وفي النهاية وصل بالعبء الى مقام القرب الخاص بأهل الله ، حتى يصبح العبد ربانياً أمره من أمر الله ، سائراً بقدرته الله تعالى .

٢١ — مناجاة الحكيم ومناغاة الكريم. يقع في مائة ورقة واثنين ، برقم ٩٠٥٧ تصوف بالظاهرية . وهو في ثمانية عشر فصلاً ، كل منها مناجاة ومحادثة بين العبد والرب عند انكشاف الستر ، ورفع الحجب .

وهو على نهج المواقف والمخاطبات لابن عبد الجبار النفري ، والمشاهد القدسية لابن عربي الذي شرحته سيدة المعجم في مجلد مخطوط بدار الكتب المصرية ... وهو يقول في إحداها :

قال لي : أنت تصلح لي .

فقلت : كيف أصلح لك وأخلاقك سوء

فقال : أكملها بأخلاقي الحسنة .

ثم قال لي : يا عبدي ، أنت أنت ، وأنت لست أنا يا عبدي ، أنا الوجود ولا أنت ، يا عبدي كل الناس عبيد نعمتي ، وأنت عبد ذاتي .

فقلت : يا رب ، وكيف أنا عبد ذاتك ؟

قال : أنت عبد الوجود لا عبد الموجود ، والوجود أنا ، والموجود غيري ، لأنهم موجودون بي ، وأنا موجود بذاتي ، فلذا قلت : أنا الوجود .

ونلاحظ هنا التشابه بين صدر هذه المناجاة ، ومناجاة أبي يزيد البسطامي حيث يقول :

رفعني الله مرة ، فأقامني بين يديه وقال لي : يا أبا يزيد ، إن خلقي يحبون أن يروك .

فقلت : يا رب ، زيني بوحدايتك ، وألبسني أنانيتك ، وارفعني الى أحديتك ، حتى إذا رأيي خلقتك قالوا : رأيناك ، فتكون أنت ذاك ، ولا أكون أنا هناك<sup>(١)</sup> .

٢٢ — مفتاح المعية في شرح الطريقة النقشبندية . يقع في سبع وثلاثين ورقة ، بالظاهرية بلمشوق .

ويقول : إن العارف المحفوظ في البداية والنهاية الشيخ أبا سعيد البلخي النقشبندي ، أشار اليه أن يشرح الرسالة المعربة الى العربية من الفارسية ، والمنسوبة للشيخ تاج الدين النقشبندي ، فامتثل أمره ، واغتم مقصوده .

وقد جمع في هذا الكتاب كثيراً جداً من الأبحاث الهامة من مباحث فلسفة التصوف ، كالفكاهات بين الكائنات ، والوجود المحض ، والوجود الباطل وغيرهما .

ثم شرح طريقة تلقين النقشبندية ، ثم تحدث عن التصوف ، وعن مقام

(١) نقلها الشيخ مصطفى عبد الرازقي في دائرة المعارف الإسلامية مادة (تصوف) .

الإحسان ، ثم انتهى إلى الصلاة وأمرها ، وقيام الليل ، ومنهاج المريد في عبادته ومعاملته لربه .

٢٣ — الفتح المذني في النفس الخفية ، يقع في خمس عشرة ورقة ، وهو كتاب مما يسمى عند الصوفية بكتب الإشارات ، والعتور على معان واضحة منه أمر عسير إلا قليلاً .

وهو يتخذ من حروف المعجم عناوين ، فيتكلم عن الحرف من حيث الحقائق ، ثم يورد نظاماً في المعنى ، وأثناء ذلك يكرر حروفاً أو كلمات ، فثلاً هو يقول في حرف الصاد :

صدق صدق صدق . صفا وكدر ، صفا وكدر . صاد صاد . صاد . ص ص ص . برز مصطفى من الاختفا ، وبه الاكتفا ، ميم واسعة ، دائرة شاسعة ، تلور كالرحا ، فيحصل الانمحا ، صه صه صه ، وهو حرف منحرف ، وعلى دورته منعكف .

ثوب صدق الجبال فوق القميص وله الانتساب كالدهريص  
لمعة بانحرافها عن ثريا ذلك الوصف أطمعت للحريص  
زاد في نقصه على كل حرف وإذا زاد فهو في تنقيص  
مضمن عند عقده بعد بعد فتتحقق بمضمن ورخيص  
وعلى هذا المنوال يمضي في حروف المعجم التي ذكرها .

٢٤ — رد الجاهل الى الصواب في جواز إضافة التأثير إلى الأسباب . ويقع في سبع وعشرين ورقة ، كتبه عام ١٠٩٠ هـ ، وهو بالظاهرية ويقول في المقدمة :

« هذه رسالة عملتها في صحة نسبة التأثير إلى كل شيء في الظاهر ، على يد الإنسان والولي وغيره من الميت والحي ، وأن هذه النسبة مجازية واردة في الشرع ، لا يكفر القائل بها ، ولا مخالفة فيها لأصل ولا فرع » .

ثم تحدث عن الأسباب ، وأن الله يخلق الأشياء عندها ، لا بها ، وأعلن الإجماع على أن إضافة الفعل الى سببه صحيحة ، ورد على المتكلمين القائلين بكفر من قال بذلك .

ثم ناقش قضية ظهور الكرامات على أيدي الأولياء أحياء وأمواتاً ، وأقام الدليل على ذلك ، ونقل آراء علماء الفقه والسلوك في هذا الصدد ، وفي النهاية قال :

« واتخذ في وجوه المنكرين الجاهلين ، الذين لا يعرفون الفرق بين الضلال وبين الحق المبين ، الضالين المضلين ، الخائضين بالسنتهم الخداد في أعراض الأولياء المقربين ، من المتقدمين والمتأخرين ، الموقعين بعض عوام المسلمين في طبقات سجين ، قطعهم الله ودمرهم » .

وتلك سمة من سمات النابلسي واضحة في بعض مواضع من كتبه كما قلنا من قبل : أن يطلق لسانه في مخالفه ، ولعل هذا يكون ناشئاً من اتعاله ضد المعارضة غير الواعية في موضوع يكون بمثابة المسلمات عنده .

٢٥ — هدية الفقير ونحمة الوزير . وهي رسالة تقع في ست ورقات . كتبها عام ١١٠٢ هـ ، وهي في الظاهرية برقم ١٣٧٢ تصوف . ويقول عنها :

« هذه وصاية إيمانية ، ومزايا عرفانية ، وصحائف إحسانية ، وطرائف إيمانية ، سمحت بها الحقيقة الإنسانية ، عند انتسابها الى الحضرات الربانية ، والتجليات الرحمانية ، ولم تحصل فيها المراجعة الى كتاب حادث ، غير الكتاب القديم ، الظاهر للبصيرة النورانية ، من خلف حجاب الصورة النفسانية ، في ليل النشأة الظلمانية » .

والرسالة عبارة عن دستور للوزراء في حياتهم ، يجمعون به بين مصالح العباد ، وبين مراقبة الله تعالى ، والسلوك اليه ، ومنها :

« ولا يظن هذا السعيد الموفق أنه إذا أقبل على نفسه لعبرة غده ، ونظافة أمسه ، قبل حلول رمسه ، وغيبة هذا الطالع من شمسهِ ، وبرد قلبه بالتسليم ، وشرب كأسا مزاجه من تسنيم ، أن الله تعالى يفسد عليه تديره المنسوب اليه ، أو يشغله عن

الأمر العظام ، في فصل قضايا الأحكام بين الأنام ، أنا ضامن له أن ذلك مما يزيد في قواه في إنجاز مصالح دنياه وأخراه .

ثانياً : الشعر :

٢٦ — ديوان النواوين . وهو عبارة عن ديوان الإلهيات ، وديوان الفزليات ، وديوان المراسلات . ويقع في ست وخمسين وثلاثمائة ورقة ، برقم ٧٢١٠ مجاميع شعرية بالظاهرة .

جمع في هذه النواوين معظم آرائه ، ودافع عن وحدة الوجود ، وبرأ الصوفية من القول بالحلل والاحاد ، وتحدث عن المعرفة والفرق بين الوجود والموجود ، وأبطل قول أهل التثليث ، وفيه من علم الكلام والنفس والحديث عن الكرامات الكثير .

٢٧ — ديوان الحقائق . وهو مثل سابقه ، وهو مطبوع متداول بين الناس ، غير أن فيه كثيراً من «الموالي» ذات المعاني الصوفية الرفيعة بالإضافة الى ما في ديوان النواوين .

٢٨ — ديوان الحقيقة وسلوك الطريقة . يقع في اثنتين وثمانين ورقة ، وهو برقم ٩٢٣٤ بالظاهرة . وهو في الحقائق الإلهية ، وفي طرائق سلوك الإنسان إلى الله .

٢٩ — شرح ديوان ابن الفارض . وهو مطبوع متداول بين الناس ، وموضوعاته هي موضوعات ابن الفارض ، مشروحة بزيادات من فكر النابلسي .

وهو في الحقائق ، ووحدة الذات البشرية ومقارنتها بوحدة الذات الإلهية ليظهر الفرق بين الحادث والقديم ، وفي غير ذلك من الموضوعات .

٣٠ — شرح البديعة ، المسماة : نفحات الأزهار على نسمات الأسحار ، في مدح النبي المختار . ويقع في تسع وخمسين ورقة ، وهو برقم ٨٠٣٩ عام بالظاهرة . وهو شرح للقصيدة التي نظمها النابلسي ، فاعترض العلماء عليها ، وشكوا في أن

يكون النابلسي هو كاتبها ، فطلبوا منه شرحها تأكيداً لصدقه في دعوى تأليفها ، فشرحها في هذا الكتاب .

### ثالثاً : الرحلات :

٣١ — الحقيقة والجهاز في الرحلة الى الشام ومصر والحجاز . وقع في خمس وأربعين وأربعمائة ورقة . كتبها عام ١١٠٥ هـ ، وهي برقم ٥٤ عام بالظاهرية . تناول فيها الكثير من حوادث وأخبار البلاد التي زارها ، ولقاءاته العلمية ، ووصف الأماكن التي رآها ، وفيها يقول :

ولما تحركت فينا دواعي الغرام ، وتوجهت المهمة الى السير في جهات بلاد الشام ، كتب البنا بعض الإخوان من الصالحين هذه الأبيات ، وجاء بها إلينا تحرك من القلب وانبعاث ، فكانت شرح الحال ، وهي :

عش عزيزاً ولا تذل لخلق واطلب الرزق في بلاد الحبيب  
ثم سر في البلاد شرقاً وغرباً وتوكل على القريب المحيب  
فحسى أن تنال ما ترنجه بيد اللطف من مكان قريب  
وربما كانت هذه الأبيات التي لاقت من نفسه مكاناً ، ومن قلبه وطناً ، هي السبب في خروجه في هذه الرحلة على قدم التجريد كما قلنا من قبل ، إذ كان معه سبعة أفراد بخيولهم ، وليس معهم شيء من اسباب الحياة .

ولعل هذه الرحلة أيضاً كانت في أيام عصية بالنسبة للنابلسي ، ويبدو ذلك من راحته النفسية إلى وصف المواقب التي قوبل بها .

ولكن هذا لا يعني أن الرحلة قد خلت من القيمة العلمية ، فهي مصدر هام للكشف عن الحالة العلمية ، وعن أحوال الصوفية وطرائقهم في تلك البلاد التي زارها . وهي تمدنا بمعلومات على جانب من الأهمية في العلاقة الودية بين علماء الأزهر وبين النابلسي بينما كانت تلك المودة مفقودة بين علماء الشريعة والشعراني

المصري مثلاً، مما يؤكد أن الصراع بين الفريقين كان على الجاه والسلطان النفسي الذي يحظى به الصوفية، ولما كان النابلسي غريباً عن البلاد فلا مطعم له في سلطان، ولن يراحم العلماء في شيء. ولهذا بذلوا له من الود الشيء الكثير.

فقد احتفى العلماء والطلاب بمقدم النابلسي الى الجامع الأزهر، حيث أقبل عليه العلماء والمدرسون وطلبوا منه درساً تبركاً، فاعتذر لهم، وقال:

«وانكبت علينا جميع الطلبة والمجاورون هناك، يقبلون يدنا، ويطلبون الدعاء، مع زيادة الاعتقاد، فأخذتنا هيئة ذلك الحال، فصرنا نبكي وهم يبكون، وندعو لهم حتى خرجنا من الجامع»<sup>(١)</sup>.

٣٢ — حلة الذهب الأبريز في الرحلة الى بعلبك والبقاع العزيز. وتقع في ستين ورقة، وألفها عام ١١٠٠ هـ وهي برقم ٨٦٦٦ عام الظاهرية، وقد تناول فيها كعادته تقاليد تلك البلاد العلمية والاجتماعية.

٣٣ — الرحلة القدسية. وهي في مائة وتسع وأربعين ورقة، وكتبها عام ١١٠١ هـ، وهي برقم ٦٨٢٤ عام بالظاهرية.

٣٤ — التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية — وتقع في سبعين ورقة، وكتبها عام ١١١٢ هـ، وهي برقم ٢٣١٧ عام الظاهرية.

٣٥ — الرحلة الى استانبول. كتبها عام ١٠٧٥ هـ، وتقع في مائة ورقة، وهي برقم ٢٨٣٧ عام بالظاهرية.

#### رابعاً: الفقه

٣٦ — الابتهاج بمناسك الحاج. يقع في تسع وعشرين ورقة، وألفه عام ١١٠٥ هـ، وهو بالظاهرية برقم ٥٣١٦ قه. وهو في أحكام الحج ومناسكه.

(١) الحقيقة والمجاز ص ١١٣.

٣٧ — الأبحاث المختصة في حكم كي الحمصة. في ست ورقات. ألفه عام ١٠٩٨هـ، وهو في الظاهرية برقم ١١٤٤ فقه. ويبحث في حكم علاج الإنسان بالكي في بعض مواضع من جسده، وحكم استعمال الحمصة لاستدامة رشح الماء من المكان المريض، والطريقة الصحيحة لذلك، وهل الكي ينقض الوضوء أم لا، وحكم ماء الجرح إذا انتشر بعد الكي، وغير ذلك من الأحكام التابعة لهذا الموضوع.

٣٨ — الجواب الشريف في الحضرة الشريفة في أن مذهب أبي يوسف ومحمد هو مذهب أبي حنيفة. ويقع في ثلاث وخمسين ورقة، ألفه عام ١١٠٥هـ، وهو بالظاهرية برقم ٥٣١٦ فقه.

ويبحث في اتفاق مذهب أبي يوسف ومحمد وهما من تلاميذ أبي حنيفة مع مذهب، ويقم الدليل على أنها يتبعانه وإن اختلفا معه في بعض الآراء.

٣٩ — الرد الوفي، على جواب الحصكفي، في مسألة الخف الحنفي. وهو في ثمان وثمانين ورقة، بالظاهرية رقم ٥٣٦٦ فقه. ويبحث في شروط المسح على الخف، ورأي الحصكفي في ذلك، ونقده.

٤٠ — الفيت المنعجس في حكم المصبوغ بالنجس، في عشرين ورقة، بالظاهرية رقم ١١٤٤ فقه، ويبحث في حكم الأشياء التي تحللها النجاسة، وكيف تزاك، وحكم استعمال هذه الأشياء، ومتى تظهر، وفي أي شيء يمكن استخدامها.

٤١ — الفتوح المكي والملح الملكي. يقع في ثلاث وخمسين ورقة، كتبه عام ١١٠٥هـ. وهو بالظاهرية برقم ٧٤٧٩ فقه، ويتحدث فيه عن مكة، وحكم الوقوف بعرفة، والطواف، وجميع أحكام الحج، ثم يتحدث عن زمزم وفوائدها، وعن مدى حرمة هذه الأماكن، والمقامات، ووجوب العمل لكل مقام.

٤٢ — إنحاف من يادر الى حكم النوشادر. وهو في خمس عشرة ورقة، ألفه



عام ١٠٩٨ هـ، وهو بالظاهرية برقم ٥٣١٩ فقه، ويبحث عن أحكام النواشادر الذي يستخرج من كوى الحمامات، بمصر وغيرها، وهو متجمع من دخان النجاسات، هل هو حرام في الاستعمال أم حلال؟

٤٣ — اشراق العالم في أحكام المظالم. في عشرين ورقة، بالظاهرية برقم ٥٣١٦ فقه، وهو في حكم من وقع عليه ظلم، كيف يرده، وما حكم الشرع فيه، وهل إذا نوى الزكاة مما ظلم فيه تجزئه أم لا؟ إلى غير ذلك.

٤٤ — الكواكب المشرقة في حكم استعمال المنطقة. وهو في ست وعشرين ورقة، بالظاهرية برقم ٥٣١٦ فقه، وهو في حكم التحلي بالمنطقة للرجال والنساء، وحكم استعمال منطقة الفضة للرجال.

٤٥ — بغية المكثي في جواز المدح على الخلف الحنفي، في مائة وثلاث عشرة ورقة، بالظاهرية برقم ٥٣١٦ فقه، وهو يبحث في أحكام المسح على الخفين عند الأحناف، وآرائهم في ذلك مفصلة.

٤٦ — تحصيل الأجر في حكم أذان الفجر. في سبع وعشرين ورقة، برقم ٥٣١٦ فقه الظاهرية، وهو يبحث في حكم الدعاء الذي يسبق أذان الفجر، وثواب المؤذن للفجر، وحكم الأذان، وغير ذلك من الأحكام.

٤٧ — تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهبة. في سبع وأربعين ورقة، وألفه عام ١١٠٦ هـ، وهو برقم ٦٣١٢ فقه بالظاهرية ذكر فيه الكثير من الآيات والأحاديث الدالة على الفرق بين الرشوة والهبة، وبين أحكام الرشوة، وأنواعها، وما يباح منها، وكذلك أحكام الهدايا لاسيما للقضاة.

٤٨ — تحقيق النصرة في تحقيق النظرة. يقع في ثلاثين ورقة، برقم ٥٣١٦ فقه بالظاهرية.

يتحدث فيه عن كيفية تحقق الإنسان بعدم النظر الى أمر غير مشروع، كالنظر الى ما في يد غيره من المتاع والنساء وغيره.

٤٩ — تكبيل النعوت في لزوم البيوت. يقع في تسع وثلاثين ورقة ، الفه عام ١٠٩٦ ، وهو بالظاهرية برقم ٥٨٧٣ فقه.

وهذا الكتاب تعبير صادق عن تجربة خاضها النابلسي نفسه ، وقد دل فيه على سعة اطلاعة وإلمامه بالحديث والآثار ، ومناقب العلماء ، ويقول في مقدمته : « لما يسر الله تعالى الانفراد لهذا العبد الضعيف عن الناس في البيت ، والاشتغال بكلام الميت الذي هو كالحمي من المصنفين المتقدمين ، والإعراض عن مخالطة الحمي من أهل هذا الزمان الذي هو كالمت ، أردت أن أجمع ما وجدت من الأخبار النبوية ، والآثار المنبئة عن خلوص التبة ، الرغبة في الانفراد عن الناس ، لأني وجدت في ذلك نفعاً كبيراً لا يدرك بالقياس ، وقد لأمني في ذلك الجاهلون ، والله بصير بما يعملون » .

وبعد أن سرد الأحاديث والآثار للرغبة في العزلة عن الفتن ، وفساد الناس ، بسط الكلام على ما عليه الناس من الأحوال الفاسدة ، والأخلاق السيئة التي لا يطبقها مريد الله .

ثم سرد نماذج كثيرة من العلماء والأئمة الذين لزمو بيوتهم ، تأنيساً لمن يريد العزلة من المخلصين لدينهم ، وغالبهم من فقهاء الحنفية .

والمؤكد أن النابلسي كتب كتابه هذا حين لزم بيته في آخر عمره وتفرغ ، للتأليف والقراءة كما ذكرنا من قبل .

٤٩ — نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يفتى به من قول الإمام زفر . في أربعين ورقة ، كتبه عام ١١١٢ هـ ، وهو برقم ٢٢١٦ فقه الظاهرية .

وهو شرح على منظومة للشينخ أحمد الحمدي المصري ، فيما عليه الفتوى من أقوال الإمام زفر بن الهزيل ، أحد تلاميذ الإمام أبي حنيفة ، والمنظومة كالتن ، وكلام النابلسي شرح لها ، وقد رجع في شرحه إلى أمهات كتب الفقه الحنفي .

- وله غير ذلك كتب كثيرة جداً يضيق عنها المقام ، ونكتفي بسرد بعضها :
- ٥٠ — جواب سؤال في بدعة الحشيش . في ثلاثين ورقة ، رقم ١٥٢٧ فقه بالظاهرية .
- ٥١ — خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق ، ألفه عام ١٠٦٨ هـ ، في ثلاثين ورقة ، يبحث في تلفيق مذهب من عدة مذاهب .
- ٥٢ — إبانة النص في مسألة القص . في تسع عشرة ورقة ، برقم ٣١١٦ فقه الظاهرية . وهو في أحكام قص اللحية والشارب .
- ٥٣ — رسالة في حكم التسعير . في ثمان ورقات . كتبها عام ١١٠٣ هـ وهي برقم ٥٣ فقه الظاهرية .
- ٥٤ — التغير من التكفير . في ثلاثين ورقة ، برقم ٢٢١٦ فقه الظاهرية . وهو في عدم تكفير من قال إن نكاح المتعة لم ينسخ ، مع أنه غير مباح ، لكن لا يكفر القائل بعدم نسخه .
- ٥٥ — رسالة في الدخان . في عشرين ورقة ، بالظاهرية رقم ٦٣٣٢ فقه . ويرى أن الدخان مكروه ، ما لم يضر بالصحة أو بحقوق الأسرة فيكون حراماً ، وفي نهايتها يتكلم عن حكم الحشيش .
- ٥٦ — الكشف والبيان عما يتعلق بالنسيان ، في سبع وعشرين ورقة ، بالظاهرية رقم ٢٣١٧ فقه وهي في أحكام النسيان والسهو .
- ٥٧ — شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم المصري الحنفي . شرحه النابلسي في مجلد ضخيم ، بالظاهرية رقم ٤٣٢٦ فقه .
- ٥٨ — شرح القدوري . في ثلاثمائة ورقة برقم ٩٩١٤ فقه بالظاهرية ، في فقه الحنفية .

٥٩ — صلح الحمامة في حكم الإمامة. في تسع وعشرين ورقة ، برقم ٦٨٤٢ فقه بالظاهرية.

٦٠ — الإحكام بشرح دور الأحكام. الجزء الأول والثاني في أربعمائة وسبعين ورقة. والثالث والرابع في ثلاثمائة وخمسة وثمانين ورقة. برقم ٥١٨٤ ، ٥١٨٥ فقه بالظاهرية.

مخاصمًا : الحديث :

٦١ — الأحاديث المنشورة والأخبار الماثورة. في تسع ورقات ، برقم ٩١٢١ حديث الظاهرية.

٦٢ — تمهيد الستة في تجريد الستة. في ثلاثمائة ورقة برقم ٧١٤٢ حديث الظاهرية. وهو خلاصة الكتب الستة بعد تجريدتها من أسانيدھا.

٦٣ — ذخائر الموارث في الدلالة على مواضع الحديث. في أربعمائة وسبع وثلاثين ورقة ، ألفه عام ١١١١ هـ ، وهو من أنفس ما ألفه التابلسي ، ويعتبر بداية ممتازة لمعجم السنة النبوية ، جمع فيه أطراف الأحاديث النبوية ، وذكر مواضعها من الكتب ، وهو مطبوع في أربعة أجزاء.

وقد اطلع المؤلف على جميع كتب الأطراف قبله ، وألف كتابه هذا تفادياً للحشو ، فجاء كما يقول : لبناً خالصاً سائقاً للشاربين.

وهو على سبعة أبواب ، كل باب مرتب على حروف المعجم تسهيلاً للاستخراج.

الأول : في مسانيد الرجال من الصحابة أهل الكمال.

الثاني : في مسانيد من اشتهر بالكنية.

الثالث : في مسانيد المهيمين من الرجال ، على حسب ما ذكر فيهم من الأقوال.

الرابع : في مسانيد النساء الصحابييات .

الخامس : في مسانيد من اشتهر منهن بالكنية .

السادس : في مسانيد المجهات منهن .

السابع : المراسيل من الأحاديث .

وفي آخره ثلاثة فصول في الكنى ، والمجهين ، ومراسيل النساء .

٦٤ — كثر الحق المبين في أحاديث سيد المرسلين . يقع في مائة وسبع وأربعين ورقة ، وهو برقم ٣٢٣ حديث بالظاهرية . وألفه عام ١٠٩٧ هـ جمع فيه الأحاديث الصحيحة المروية في أول عهد الصحابة ، ورواتها وأسانيدها ، ممن سمعوها أو حفظوها .

٦٥ — برهان الثبوت في تبرة هاروت وماروت . وهو في خمس وستين ورقة ، برقم ٦٩٧٩ مجموع بالظاهرية . ألفه عام ١١٣٠ هـ .

ويذكر النابلسي أنه قابل وزير الشام ، فسأله عن عصمة الملائكة ، وعما اشتهر من قصة هاروت وماروت ، وما وقع لهما مع الزهرة ، وأخرج له كتاباً لبعض علماء الروم ، ينفي أن تكون القصة المروية من وضع اليهود ، فعزم على تأليف هذا الكتاب ، لإثبات عصمة الملائكة ، وتقنيدي المروي من أن هاروت وماروت اقترفا جريمة الزنا ، ومناقشة الأحاديث الواردة في ذلك .

وقد ساق أقوال المفسرين ، والأحاديث الواردة في الباب ، وتقدها ، وتكلم عن ظاهرة الوضع في الحديث ، وأسبابه ، وذكر نماذج من الوضع ، وأقوال الأئمة في الوضاعين والكذابين .

سادساً : التوحيد :

ومؤلفاته في التوحيد بدخل فيها التوحيد الصوفي ، وهو حقائق العقيدة في التصوف ، إلى جانب التوحيد الكلامي الذي انتصب بصبغة صوفية واضحة .

٦٦ — التوفيق الجلي بين الأشعري والحنبلي. في ثمان وعشرين ورقة، رقم ٥٥٥٥ توحيد بالظاهرية، يوفق فيه بين معتقد الحنابلة والأشاعرة في كلام الله، ويقرر أنها من أهل السنة، وأن الخلاف بينهما إنما هو في الألفاظ لا في الجوهر.

٦٧ — الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري. يقع في إحدى عشرة ورقة، برقم ٩٣٠٤ توحيد بالظاهرية.

يتكلم فيه عن الاختيار عند علماء الكلام، وكيف يكون الإنسان مختاراً، ومن الذي يمنحه هذا الاختيار.

٦٨ — حقائق الإيمان. في ثلاثين ورقة، برقم ١١٢٩ توحيد الظاهرية جمع فيه كل ما وصف الله به نفسه في كتابه، أو جاء من أوصافه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، حتى يقف عنده المؤمن، ولا يحاول تفسيره بقله، وإنما دعا إلى الإيمان به كما ورد، وكما هو ملهأب أهل السنة.

٦٩ — الحامل بالفلك، والمحمول بالفلك، في إطلاق لفظ النبوة والرسالة والخلافة والملك. يقع في ثلاثين ورقة، برقم ٦٩٧٩ توحيد الظاهرية.

ويقول في سبب تأليفه: إنه ورد عليه سؤال من صديق في البلاد الرومية، أن رجلاً من عباد الله الصالحين يقال له: مصري أفندي، له شهرة في هاتيك البلاد بين العباد، وهم في أمره بين الاعتقاد والانتقاد. وأنه قال على رؤوس الأشهاد: أن الإمام الحسين والحسين نبيان ورسولان من رسل الله تعالى، وذكر أن هذا اعتقاده، ومن لم يعتقد ذلك فليس بمسلم، وطلب مني الجواب.

ثم فصل القول في هذه المسألة، مستنداً إلى أصول الفقه، وآراء الفقهاء، ثم آراء الصوفية الفقهاء.

٧٠ — خمرة بابل وغناء البلايل. في ثلاث وعشرين ورقة، برقم ٦١١٧ توحيد بالظاهرية. وهي منظومة ذكر فيها أبواب التوحيد كلها، ومعنى العقيدة الصحيحة، وصلة الإنسان بربه.

٧١ — رد الجاهل إلى الصواب في جواز إضافة التأثير إلى الأسباب في تسع ورقات ، يتحدث فيه عن جواز إضافة التأثير إلى الأسباب إضافة مجازية ، ويدحض الاختصار على توحيد الأفعال ، ويؤيد القول بتأثير أرواح الأولياء في حياتهم وبعد مماتهم .

٧٢ — غيث القبول ، في اثنتين وأربعين ورقة ، برقم ٣٥١٦ توحيد بالظاهرة .

يتحدث فيه عن الشرك والشركاء ، وفي تفسير آيات الشرك ، وآراء المفسرين وعلماء التوحيد ، وكيف ننزه الخالق عن الشركاء .

٧٣ — نور الأفئدة . في تسع ورقات ، كتبها عام ١٠٨٤ هـ برقم ٦٥٨٨ توحيد الظاهرة . وهي شرح للمرشدة في الاعتقاد للسمرقندي .

نحدث فيه عن معرفة الله تعالى ، وعن معنى الإيمان والإسلام ، وهل هو واجب بالعقل أم بالشرع ، وهل التكليف يكفي فيه العقل ؟

٧٤ — مراقي السيارات إلى مراقي السموات . في اثنتين وتسعين ورقة ، برقم ٩١٢١ الظاهرة توحيد .

يدفع فيه الشبه الواردة على الإسلام من خصومه ، ويحميه من طعن الطاعنين .

٧٥ — الوجود الحق ، جزءان في مائتين وثلاث وثمانين ورقة ، برقم ٥٣٦٥ توحيد الظاهرة . يبحث فيه في ذات الله تعالى ، وما يتعلق بها ، والعلاقة بين الله ومخلوقاته . وأوله :

الحمد لله الموجود الحق ، القديم المتجلي في كل محسوس ومعقول ، من غير حلول ولا اتحاد ولا تعطيل ، ولا تشبيه ولا تجسيم ، والشكر لله على ما أولانا من العلم في هذا النشء المستقيم ، يوم لا ينفع مال ولا بنون ، إلا من أتى الله بقلب سليم .

٧٦ — الوجود ومراة الشهود . في مائة ورقة ، برقم ٦٠٦٩ توحيد الظاهرة .

تحدث فيه عن معنى الوجود والمعرفة ، ووحدة الوجود ، والحلول والاتحاد ، ورد على المتكلمين الذين خلطوا التوحيد بالفلسفة ، وفي نهايته تكلم عن المعرفة بأنواعها المختلفة . وصلتها بصفات الله ، كما بين من هو المريد ، وكيف يتصل بشيخه .

٧٧ — خمرة الحان ورنه الألحان في شرح رسالة الشيخ أرسلان . يقع في ١١٥ صفحة مطبوعة . وهو شرح لرسالة الشيخ أرسلان الدمشقي في التوحيد . بدأها بالشرك ومعناه ، وذكر أقسامه خفياً كان أو جلياً ، وأفاض في الشرك الخفي ، وفي دسائس النفس فيه .

٧٨ — راحة الجنة في شرح عقائد أهل السنة . وهو شرح منظومة للشيخ أحمد ابن محمد المقرئ التلمساني . المتوفى بالقاهرة عام ١٠٤٣ هـ ، ويقع في خمس وأربعين ورقة ، برقم ٦٩٠٠ بالأزهرية ، يتحدث فيه عن الحكم وأقسامه ، والنظر العقلي ، ويبان أنه أول واجب ، ثم يتحدث عن الصفات النفسية ، وصفات المعاني ، والصفات المعنوية ، وفي الأمر الإلهي التكليفي ، وحدث العالم ، ورؤية الله ، وما يجب عقلاً للأتبياء والرسل ، وما يستحيل عليهم ، وعن المعجزات ، ثم عن السمعيات .

٧٨ — النفحات المنتشرة ، في الجواب عن الأسئلة العشرة . في ثمانين ورقة ، كتبها عام ١٠٨٥ هـ ، تحت رقم ٧٤٨٨ توحيد بالظاهرية ، أجاب فيها عن الأسئلة العشرة الموجهة إليه ، والتي أولها :

أما السؤالات العشرة فخمسة منها في بيان البدعة :

الأول : ما البدعة في الاعتقاد ، وما حكمها ؟

الثاني : ما البدعة في العمل ، وما حكمها ؟

الثالث : ما البدعة في العبادات ، وما حكمها ؟

الرابع : ما البدعة في نفس جسد الإنسان ، وما حكمها ؟

الخامس : ما البدعة في الله وما حكمها ؟



وأما الخمسة الأخرى فهي بيان المراد بكشف سبحات الوجه ، وبيان هتك الستر لغلبة السر ، وبيان محو الموثوق على محو المعلوم ، وبيان الأحدية والتوحيد .

٧٩ — قلائد المرجان في عقائد الإيمان . يقع في سبعين ورقة ، كتبه عام ١١٠٤ هـ ، وهو برقم ٢٠ توحيد الظاهرية .

بحث فيه عن الإيمان الصحيح ، ودفع الشبه الواردة على الإيمان ، ثم أول ما جاء من الآيات موهماً للتشبيه والتجسيم ، ونفي عقيدة التجسيم والتشبيه والحلول والاتحاد .

٨٠ — الفتح الرباني والفيض الرحمني . في ثمان وثلاثين ورقة من القسطع الكبير ، بخط دقيق جداً للمؤلف . وهو برقم ٧١٤١ عام بالظاهرية ، وقد نشره الأب أنطونيوس شبل في لبنان عن جمعية الآباء اليسوعيين .

ويعتبر هذا الكتاب من أعجب ما كتب النابلسي إذ تناول فيه الموضوعات التالية على طريقة علماء الشريعة المشوبة بمشرب أهل التصوف .

١ — الذنوب

٢ — التوبة .

٣ — الكفر

٤ — العقيدة الصحيحة في الإله .

٥ — الإسلام .

٦ — الإيمان

٧ — الإحسان .

وهو يورد في أول كل باب من هذه الأبواب شعراً صوفياً في حقائق الموضوع ، ثم يبدأ الكلام عليه من وجوه خمسة : حقيقته ، سره ، حاله ، مقاماته ، أقسامه .

وفي خلال حديثه يناقش القضايا التي تعن له مناقشة علمية وافية ، مثل موضوع

الإيمان بالقول وبالعمل ، أو بالقول فقط ، وموضوع إيمان فرعون ، وموضوع تقدم العلم على المعلوم أو العكس ، وموضوع تنوع الإيمان في القلب والجوارح من جهة المظهر . ومن الشعر الذي ذكره في أول باب الكفر :

هو عين السوي وللنور نار هو في النشاطين ذات الوقود  
فلهذا ترى الكشائف فيه أذنت يوم بعدها بالخلود  
كل علو له من الكفر سقل ضم موجوده الى المعسود  
ويح قوم باعوا نهارات قرب بليال من شدة البعد سود  
ثم أعماسهم بدت كسراب حسبه المياه في الأخدود  
إلى آخر ما قال .

٨١ — إطلاق الوجود على الحق المعبود . في خمس ورقات ، برقم ٦٧٨ تصوف ، بالظاهرية . وهو في جواب عن سؤال ورد اليه من بعض العلماء في مدينة مباط : هل يجوز إطلاق الوجود على الحق المعبود ؟ وفيها يقول :

« إن إطلاق الوجود على الحق المعبود ليس تسمية له بذلك ، وإنما هو باعتبار أن فهم العقول أن ما عداها كان معدوماً فصار موجوداً ، أما هو فوجود أزلي ، فيطلق عليه هذا الاسم توصيلاً للعلم إلى العقول .

سابعاً : في تعبير المنام :

٨٢ — تعبير الأنام في تعبير المنام . مطبوع مشهور في ٥٠٩ صفحات وتكلم فيه عن معنى الرؤيا وحكمها شرعاً ، وهل تقع أم لا ، ومتى تكون صحيحة ، ومن هم أصحاب الرؤيا الصادقة ، وكيفية تعبير الرؤيا ، وهل يتدخل الشيطان في الرؤيا . ثم يعبر بعد ذلك المنامات مستقصياً ومستقرئاً .

٨٣ — رسالة العبير ، في التعبير . في ثلاث وتسعين ورقة ، برقم ٨٧٧٢ تعبير بالظاهرية وهي منظومة في ثلاثمائة وعشرين بيتاً مطلقها .

الحمد لله المريح للجسد بالنوم والمنفث من داء الحسد  
إلى آخر المنظومة.

٨٤ — روض الأنام في حكم الإجازة في المنام. في ثلاث عشرة ورقة ، ألفه  
عام ١١٠٦ هـ ، برقم ٩١١٩ تعبیر بالظاهرية بخطه ، ويبحث في الرؤيا المنامية ،  
وحكم وقوعها ، وصحة ما يرى النائم ، ثم حكم الإجازات العلمية والصوفية في  
المنام.

لأما : التفسير

٨٥ — خمسون مجلساً من مجالس الشام. يقع في اثنتين وسبعين ورقة ، برقم  
٩١٢١ بالظاهرية.

وفي هذا الكتاب يفسر آيات من القرآن في مجالس وعظ جلسها في بلاد الروم ،  
ثم يذكر الأحاديث المتفقة مع الآية في كل مجلس ، ويشرح الحديث ، ثم يختم المجلس  
بحكاية لطيفة مشوقة لموضوع المجلس.

٨٦ — عنوان الآيات ، في الكشف عن أوائل الآيات. في سبعين ورقة ، برقم  
٤٢٦٧ علوم قرآن بالظاهرية.

وهو يبحث في كيفية الكشف عن أوائل الآيات ، فهو معجم لآيات القرآن  
الكریم.

٨٧ — مجالس في التفسير. في مائتين وسبع وأربعين ورقة ، برقم ٩٨٦٤ تفسير  
بالظاهرية. أوله :

« الحمد لله الذي كشف قناع الانغلاق عن آيات كتابه ، وكشف عن فصاحة  
الفصحاء ببلاغة البلاء عند ظهور القرآن ، تعالى الله له الفتح على من شاء من  
عباده ».

- ٨٨ — صرف العنان إلى قراءة حفص بن سليمان ، في أربع وخمسين ورقة .  
برقم ٦٠٤٠ قراءات بالظاهرة . وهي منظومة في قراءة حفص .
- ٨٩ — التحرير الحاوي شرح تفسير البيضاوي . وصل فيه الى قوله تعالى : ﴿ من كان عدواً لله وملائكته ورسله ﴾ <sup>(١)</sup> في ثلاثة مجلدات ، وهو أوسع تفسير وأشمله لعلوم القرآن .

تاسعاً : فنون مختلفة :

- ٩٠ — الدعاء بأسماء الله الحسنى ، في أربع ورقات ، تحت رقم ١٠٦١١ أدعية بالظاهرة ، وهو عبارة عن دعاء بكل اسم من أسماء الله تعالى في منظومة أولها :
- بأسماء رب العالمين ابتدئنا وبالحمد لا يحصى وبالشكر وأفيا  
وكم من صلاة مع سلام تبركا أتى بها عبد الغني موافيا
- ٩١ — ديوان خطب النابلسي . في مائة وإحدى وأربعين ورقة ، برقم ٦٤٣٤ آداب . جمع فيه خطبه التي ألقاها في مساجد البلاد .
- ٩٢ — يوانع الرطب في بدائع الخطب . في ست وتسعين ورقة ، برقم ٦٠٥٧ بالظاهرة آداب . انتهى فيه عدداً من الخطب وجمعها ، وأرسلها لمريديه ، لتكون نموذجاً يحتذى في الخطب والوعظ .
- ٩٣ — ورد البرود وفيض البحر المورود . في سبعين ورقة ، بدار الكتب المصرية برقم ٩٠١٣ أدعية . وهو شرح لصلوات مما ألفه الشيخ محيي الدين بن عربي .
- ٩٤ — إيضاح الدلالات في سناع الآلات . وهو مطبوع ، ألفه عام

(١) سورة البقرة ، آية : ٩٨ .

١٠٨٨هـ، ويبحث فيه عن حكم السماع للغناء والآلات. من ناحية الحرمة أو الإباحة، وانهى إلى أن السماع قد يكون حراماً وهو الغالب، ويكون مباحاً في بعض الحالات، وأن الحرمة تكون إذا أُلهى عن أداء فريضة أو إمامة سنة. وذكر أن الأحاديث الواردة في التحريم جاءت مقترنة بشرب الخمر.

٩٥ — علم الملاحة في علم الفلاحة، يقع في ثلاثمائة وسبعين ورقة، برقم ٢٧١٣ بالظاهرية فلاحه.

تحدث فيه في الباب الأول عن الأرض، ومعركة الأراضي، وأن الأرض الطيبة هي الحارة الرطبة، وسواد الأرض دليل على حرارتها.

وفي الباب الثاني ذكر سقي الأرض، وأن السواقي التي يجري بها الماء يكون حفرها في أرفع مكان، ليكون مسطواً على جميع الأرض عند السقي.

وفي الباب الثالث يذكر غرس الأشجار وطريقته، وكيف تزرع الأزهار، ووقت كل صنف، ووجوب اختيار أخصب الأرض للبساتين، وكذلك أعذب المياه.

وفي الباب الرابع تحدث عن «التطعيم» وعن الأشجار المتحابة والمتشابهة، والمتنافرة المتضادة، وعلاج هذه الأشجار.

ثم ذكر الحبوب وأنواعها، وفصول زراعتها، وكيفية التخزين، إلى آخر بحثه في علوم الزراعة.

• • •

وهناك كتب كثيرة جداً نكتفي بسردها وصل إليه علمي منها:

٩٦ — رسالة في أجوبة عن أسئلة وردت إليه.

٩٧ — مجموعة رسائل النابلسي.

٩٨ — الأجوبة عن الأسئلة المائة والواحد والستين.

- ٩٩ — الجواب للنظوم عن السؤال المفهوم.
- ١٠٠ — رفع الستور عن متعلق الجار والمجرور.
- ١٠١ — جواب وسؤال ورد من بطريك النصارى في التوحيد.
- ١٠٢ — رنة النسيم وغنة الرخيم.
- ١٠٣ — الأجوبة البتة عن الأسئلة الستة.
- ١٠٤ — الجواب عن الأسئلة القدسية.
- ١٠٥ — الكشف عن الأغلاط التسعة في القاموس.
- ١٠٦ — القول المختار في الرد على الجاهل المختار.
- ١٠٧ — رفع الإيهام ودفع الإيهام.
- ١٠٨ — رسالة في احترام الحيز.
- ١٠٩ — إنحاف الساري بزيارة الشيخ ملوك الفزاري.
- ١١٠ — الخوض المورود بزيارة الشيخ يوسف والشيخ محمود.
- ١١١ — صفوة الضمير في نصرة الوزير.

وقد ذكر البستاني أن له نحو مائتي كتاب<sup>(١)</sup>. كما ذكر الأب انطونيوس شبل أن مؤلفاته بلغت ثلاثمائة كتاب<sup>(٢)</sup>. وقال ذلك من قبله الكمال الغزي أيضاً<sup>(٣)</sup>. وقد سجل النابلسي لنفسه ومخطه قائمة لمؤلفاته بلغ عددها مائتين وأربعين كتاباً. وهي مؤرخة قبل وفاته باثني عشر عاماً، مما يرجح أن له ثلاثمائة كتاب، لأنه لم يكف عن التأليف حتى في الأيام التي أثر فيها الانقطاع في بيته لتلاميذه كما ذكر الغزي ونقلناه آنفاً.

(١) دائرة المعارف ج ١١ ص ٦١٥.

(٢) مقدمة الفتح الرباني ص ١١.

(٣) المورد الأنسي ورقة ١١٠.

ومن هذا العرض لمؤلفاته نستطيع أن ندرك أن النابلسي كان تقليدياً كأهل عصره من جهة ، وكان متميزاً عنهم من جهة أخرى .

كان شارحاً ومعلقاً ، وكان ناظماً للعلوم ، شأنه شأن علماء العصر ، ولكنه كان يمتاز عنهم بالشمول ، والبديهة الحاضرة التي تسعفه بالدليل والفهم الصحيح .

كما امتاز عنهم بأنه عرض مشكلات الكلام في ثوب مشوب بالنوق الصوفي ، مما جعلها مستساغة سهلة التناول ، كما أنه كان واسع الأفق طويل الباع ، ويكني أنه فسر بعض سورة البقرة شرحاً على تفسير البيضاوي في ثلاثة مجلدات كبار ، استوعب فيها كل ما يحظر بالبال من علوم التفسير وعلوم القرآن .

كما أنه امتاز عنهم في بعض الأحيان بأنه كان منهجياً في بحثه ، يكاد يقترب من المنهج الحديث في البحث ، وآية ذلك كتابه : « برهان الثبوت » فإننا نلمس فيه قدرة عجيبة على مقارنة الآراء بعضها ببعض ، ثم الخروج الى الطعن في روايات المحدثين ، الذين رووا ما يصم الملائكة بعدم العصمة . ثم لا يكتفي بذلك حتى يعرض لنا عرضاً وافياً للدوافع التي دفعت المحدثين الى هذا المترق .

كما نجلده مبتكراً في كتابه « ذخائر المواريث » الذي أثر دون شك على الباحثين من بعده في تسهيل الوصول الى مواطن الأحاديث من مصادرها ، فوفر بذلك الوقت والجهد عليهم .

أما قيمته الصوفية فسوف ندركها بحول الله من خلال بحثنا عن تصوفه ، ويكني أن نقرر هنا أنه ترجى الشيوخ الأكبر محيي الدين بن عربي ، وشارح مذهبه ، حيث تجلت عبقريته من خلال هذا الميدان ، وظهرت شخصيته ظهوراً واضحاً .

وقد أصبح واضحاً أن النابلسي كان متضلعا من علوم الفقه والحديث والتفسير والتوحيد ، بحيث لا يخشى عليه من الزندقة التي يصاب بها من يخوضون غمار التصوف بلا فقه ولا درس لعلوم الشريعة .

وهو صاحب قلم سيال أثناء مناقشته للقضايا التي ينحوض فيها ، لاسيما حين يشوب كلامه عن الشريعة بذوقه الصوفي ، ويظهر ذلك واضحاً في كتابه « الفتح الرباني » .

• • •

مكانته :

يقول الشيخ عبد الغني عن نفسه وهو يتعرض لبحث مشكلة من مشكلات الثقافة الإسلامية ، نشأت من رأي أطلقه أحد الصالحين في بلاد الروم ، وطلب منه أحد العلماء إبداء الرأي فيه ، وذلك أن هذا الرجل الصالح قال : إن الحسن والحسين نبيان ورسولان . قال النابلسي :

« ولما أقامنا الله تعالى في هذا الزمان للحماية عن عباده الصالحين من أهله ، وكنا في خدمة العلم الإلهي ، وتمهيد قواعده بين أولي الإذعان ، بادرت همتنا إلى بيان هذه المسألة ، وتأويل ما يرد عليها عند القاصرين من الإخوان ، وبالله المستعان »<sup>(١)</sup> .

بهذه الثقة يتحدث النابلسي عن نفسه وهو يتكلم في موضوع خطير من المواضيع التي تتصل بالعقيدة في الإسلام ، وهو إطلاق اسم النبي والرسول على بعض الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فالمسألة ليست صوفية ، والمائل ليس شامياً ، وإنما هو من بلاد الروم ، أرسل إليه يستفتيه في هذا الموضوع الخطير .

وحينما عرض للجواب على السؤال الموجه إليه نراه يستخدم مصادر شرعية ومصادر صوفية ، فقد استخدم خلاصة الفتاوى في فقه الحنفية ، وأدب العالم والتعلم للنووي ، وشرح الدرر لوالده ، وتنوير الأبصار ، وشرح الكثر (البحر) ثم الفتوحات المكية لابن عربي ، وشرح تائية ابن الفارض للفرغاني .

---

(١) الحامل في الفلك والحمل في الفلك ورقة ١٥ ب من المجموع رقم ٦٩٧٩ صوف الظاهرية .



وهو بهذه الصورة قد أقامه الله في زمانه للحماية عن عباده الصالحين في مجال الشريعة والحقيقة معاً ، ولا بد للمدافع عنها أن يكون مدبراً على أسلحة الدفاع تدريباً كافياً ، أي جامعاً بين علوم النقل والعقل وبين علوم الوهب والإلقاء الرحاني ، وهو ما صنعه النابلسي بالفعل ، وفي قوة تلفت النظر إليه كعالم له إلمام كامل بالعلوم الشرعية ، وذوق شفاف في معارف أولي الألباب .

كان من المحتم أن يكون الصوفي مسلحاً بعلوم الشريعة على مستوى رفيع ، ليكون ذا مكانة مرموقة في ذلك العصر ، رغم ما كان هناك من عداوة بين الكثير من علماء الشريعة من غير الصوفية وبين الصوفية علماتهم وجهلاتهم على السواء .

ولكن العلماء بالشريعة لم يكونوا يظفرون بالمكانة التي يستحقونها إلا إذا استطاعوا تحقيق ذواتهم تحقيقاً كاملاً بالعلم والمعرفة ، ومن هنا يمكن لتفوقهم العلمي أن يفرض مكانتهم بين الناس ، كما حدث للمناوي مع علماء الأزهر .

وكان عبد الغني النابلسي في الشام أحد هؤلاء الذين فرضت مكانتهم فرضاً على العصر ، بحيث لا يستطيع أحد أن يماري في احترامه ، ولا في قدرته على الدفاع عن الإسلام والمسلمين .

لقد خاض النابلسي معركة مع أعدائه بقدرته العلمية ، وقوته في التحصيل وشمول مادته الثقافية ، واستقرار شخصيته ، حتى أصبح من آحاد العصر .

فحينما وفد النابلسي إلى مصر في رحلته الكبرى ، ونزل بدار زين العابدين البكري وكان الطلبة والعلماء يتوافدون على دار زين العابدين للترحيب به ، وزيارته لهم<sup>(١)</sup> .

وقد ذكرنا من قبل أن الطلبة والعلماء قد تكاثروا عليه في الجامع الأزهر ، وطلبوا منه درساً تيمناً وتبركاً ، فاعتذر عن ذلك ، وقال بصف مغادرته للأزهر :

(١) الحقيقة والجواز ص ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ومواضع أخرى .

« انكبت علينا جميع الطلبة والمجاورون هناك يقبلون يدنا ويطلبون الدعاء ، مع زيادة الاعتقاد ، فأخذتنا هيئة ذلك الحال ، فصرنا نيكى وهم ييكون ، وتدعولهم حتى خرجنا من الجامع »<sup>(١)</sup> .

ولم يكن عبد الغني يناقش المشاعر الشعبية رغبة في المكائة ، ودوامها بين الناس ، لأنه لم يكن ذلك الذي تستهويه مظاهر الاحترام ، ولا روعة الاستقبال ، فيقر الخطيء على خطئه استبقاء لهذه المظاهر .

وأية ذلك أنه رأى مجالس الذكر في جامع عمر بن الفارض بمصر ، ورأى ما فيها من الصعق والزعق والوجد والبكاء والنحيب ، وإلقاء العائم ، ونزع الثياب ، والزحام ، ونحو ذلك ، فقال : « إن ذلك جهل ولغو وبطالة لا ينبغي للشيخ المرشد أن يقر أصحابه عليها »<sup>(٢)</sup> .

وهذا هو مذهبه الذي سجله في كتابه « كشف النور » فقال :

« إن الصعق والزعق والصياح والاضطراب في مجالس الذكر جهل من أصحابها ، إلا إذا قام الذاكر للتواجد قومة المضطر الذي استفزته المعاني الواردة على قلبه ، والكمال دوماً في السكون »<sup>(٣)</sup> .

وقد استقرت مكانته بين العلماء خارج الشام من أهل الفتوى ومن يرجع اليهم في المهات .

وقد حدث في عام ١١١٦ هـ أن ورد على النابلسي سؤال وجواب في مسألة مسائل شرط الواقف ، اختلف فيه علماء المدينة المنورة ومفتوها ، وحرره الأفاضل على أقوال بينهم ، وذهب كل واحد منهم الى قول رجح عنده ، وجزم به .

(١) الحقيقة والجاز ص ١١٣ .

(٢) الحقيقة والجاز ص ١٤٠ .

(٣) كشف النور ص ٩١ .

فأرسل السؤال مع بعض الأجوبة الى مصر من المدينة ، ويقول النابلسي :

« فكتب عليه بعض علماء الأزهر إلينا ، واطلعنا نحن بفضل الله على ما كتبوا ، وقد طلب منا الكتابة على ذلك »<sup>(١)</sup> .

ومفتي القلمس محمد بن عبد الرحيم أفندي أرسل اليه يستفتيه في بعض المسائل ، فأجابه عليها ، وسجل الأسئلة وأجوبتها في رسالة بعنوان « الأجوبة المنظومة عن الأسئلة المفهومة »<sup>(٢)</sup> .

وأرسل اليه بعض العلماء من دمياط بمصر يسأله عن معنى تحقيق الوجود في كل موجود ، فأرسل إليه الجواب ، وسجل إجابته في رسالة بنفس العنوان<sup>(٣)</sup> .

والوزير عثمان باشا أرسل اليه يستفتيه في معنى قول الملا عبد الرحمن الجامي : « يا من هو معبود في صورة كل معبود » فأجابه وسجل الجواب في رسالة بنفس العنوان أيضاً<sup>(٤)</sup> .

واستفناه كذلك في موضوع عصمة الملائكة ، وحقيقة أمر هاروت وماروت ، فكتب كتاباً كبيراً في هذا الموضوع<sup>(٥)</sup> .

وقد استنجد به علماء الشام في شأن الرافضة الذين وسعوا أهل السنة بتفريق الكلمة بسبب اختلافهم على مذاهب أربعة ، وبتأريث نيران العداوة بين العلماء لهذا السبب ، فكتب رسالة ممتازة يدافع فيها عن أهل السنة ، ويكشف دخائل الرافضة ، وسماها « رد الحجج الداحضة على عصبة القن من الرافضة » .

---

(١) سجل هذا الجواب بعنوان « سؤال وجواب في مسألة شرط الواقف » بالجموع رقم ٦٩٧٩ الظاهرية قه .

(٢) المجموع السابق .

(٣) المجموع السابق .

(٤) المجموع السابق .

(٥) هو كتاب « برهان الثبوت في تبرة هاروت وماروت » .

هذا بالإضافة الى استفتاء بطريرك الروم له كما يظهر ذلك من كتاب سجلناه في قائمة كتبه ، ولم نعر عليه .

هذا بالإضافة إلى ما ذكره الغزي من أنه كان يشبه الملوك في موكبه ، وأن الناس كانوا يقفون على الجانبين إذا دخل السوق ، وذلك بعد أن عادوه ، وأطلقوا ألستهم فيه ، وهذا هو الحق يظهره الله بما شاء وكيف شاء .

## الباب الرابع

التصوف الإسلامي بين الأصالة والالتباس



الفصل الرابع  
التصوف الإسلامي  
بين الأصالة والاقتباس





## الفصل الأول أولية المضمون الصوفي

المعنى المجرد :

من المسلمات أن لفظ التصوف بمعناه الاصطلاحي متأخر في الوجود عن المضمون المجرد لهذا اللفظ ، ذلك المضمون الذي نستطيع أن نقول : إنه بدأ في صورة ما مع الحياة البدائية للإنسان .

وهذه الحقيقة هي التي دفعت أبا بكر البناني الى أن يسمي الصوفية «أهل الشعور»<sup>(١)</sup> . كما دفعت من قبله أحمد بن محمد زروق الى القول بأن التصوف يستوي فيه الأغنياء والفقراء ، لأن مداره على «الشعور لا على الفقر»<sup>(٢)</sup> . كما كانت سنداً للدكتور زكي مبارك حين قال : «إن التصوف ليس وفقاً على أولئك الدراويش الذين يعيشون عيش التسول ، ويتخلون شمائل الزهاد ، صادقين أو كاذبين ، إنما التصوف نزعة روحية يحسها الأغنياء كما يحسها الفقراء ، ويدركها الفاجر كما يدركها الضيف»<sup>(٣)</sup> .

ونحن لا نريد أن نتبع منهجاً بعيد عن الفطرة المجردة ، بل نريد أن نبحث الظاهرة تحت تأثير الرغبة في كشف أسباب الارتباط بين الشعور الصوفي وبين القيم الأزلية الثابتة ، لارتباط هذه القيم بالخير والحق والجمال . «وهذا هو ما يثري وجودنا الإنساني ، ويجعلنا نستشعر للحياة نفسها معنى ومفهوماً وذوقاً»<sup>(٤)</sup> .

(١) مدارج السلوك ص ١٤ .

(٢) عدة المريد الصادق ورقة ١٧٦ .

(٣) التصوف الإسلامي ج ١ ص ٢٥ .

(٤) من التراث الصوفي للدكتور محمد كمال جعفر ج ١ ص ٥ .

وابتداء نقول : إن الإنسان البدائي الأول نشأ معه غرائزه وتطلعاته ، ومعهم جميع مشاعره مهياة للعمل ، بل وعاملة بالفعل في المحيط الضيق البالغ الضيق الذي عاش فيه .

فهو يفرغ ويخاف ويفرح ويحب ويكره ويتأمل ، ويباشر شهواته علانية ، شأنه في ذلك شأن أي حيوان آخر ، وكانت تنزل به الآلام من قرانه ، ويستعذب تلك الآلام في سبيل القرب من محبوبه ، وتلك هي بذور « الجذبة »<sup>(١)</sup> . قبل أن تعرف في المصطلح الصوفي .

وهو بلا شك كان يميل الى التجمع في واجهة التفوق ، رغبة في الأنا ، وفي التغلب على قسوة الحياة ، وأملأ في ابتكار الحديد الذي يجعل الحياة أكثر بهجة . وهذه هي بذور « الجمع » الظاهري على الأقل ، وإن كان الجمع الباطني لا يتم إلا بالشرع . وإرسال الرسول<sup>(٢)</sup> . « فقد أرسل الله الرسل من حيث الاصطفائية ، حتى يجمع منا ما تفرق ، والذي هو عالم الخلق ، حتى تكون البواطن على وتيرة واحدة ، وهي الجمع على الدوام »<sup>(٣)</sup> .

ومما لا شك فيه أن هذا الإنسان البدائي كان يتأمل مظاهر الطبيعة ، قبل أن يبحث عن حاجاته فيها .

كان يتأمل صفحة النهر ، وزجاجة البحر ، وجبوت الجبل ، كما يتأمل جبال الزهر . ويحس بالتناقض بين زئير الوحش وزقزقة العصفور ، وبين الضحك والبكاء . وبين الاكتئاب والسرور ، أو القبض والبسط .

كان يتأمل كل ذلك على وجه بسيط من التأمل يمكن اعتباره بذرة للتأمل

(١) تفصيلها بهذا المعنى في مفتاح اللعبة للنابلسي ورقة ١٣٢.

(٢) مدارج السلوك ص ١٠٥ . والحرف ص ١٤٢ . واللمع ص ١٥٤ .

(٣) مدارج السلوك ص ١٠٥ .

الناصح الذي ينتهي إلى الجمع بين المتناقضات في كيان واحد ، والذي هو سمة من سمات العارفين<sup>(١)</sup> .

هذا التأمل ، وهذا التجمع ، وهذه الغيبة عن الكون تحت تأثير الشهوات ، كل ذلك يمكن اعتباره من عناصر المعنى المجرد للصوفية التي فطر الإنسان عليها .

وقد تطورت هذه المواقف الفطرية الى مواقف مصطنعة شكلت أصحابها في هياث أطلق عليها في المفهوم الشعبي اسم « المجاذيب » في مواجهة أهل الجذبة من أهل الحق ... وقد ادعى هذا النوع من المجاذيب الغناء عن كل ما حولهم في سبيل الاندماج في المعنى المجرد للتصوف ، لأنهم كانوا يقومون بأعمال لا يقوم بها إلا من فني عن نفسه بالفعل ، لكنه ليس فناء في سبيل الرحمن ، وإنما هو لفناء في سبيل الشيطان .

وقد روت لنا المصادر كثيراً من التماذج لهؤلاء ، ولا سيما في العصر العثماني الذي عاش فيه عبد الغني النابلسي<sup>(٢)</sup> .

ويمكننا أن نلاحظ هذا المعنى المجرد في عصرنا الحاضر عند الجهال الذين لا يدعون السلوك الى المعرفة الإلهية ، ولا يحاولون ستر جهلهم بأي دعوى من الدعاوى ، من أولئك المتناقضين الذين يتبتلون إذا قابلوا كبيراً من كبراء الأرض ، فينسبون ما صيغ نفوسهم من الظواهر التي لا يحبونها لأنفسهم حين يفقدون من هذه المواقف .

وهم كذلك يغيبون عن أنفسهم وعما حولهم في مجالس الشراب والسباع ، ويفقدون هيبتهم ، ويددون أموالهم بما لا يمكن أن يفعلوه في غير هذا المجلس .

(١) الشمس على جناح طائر في مقام المواقف السائر للنابلسي ورقة ٧ أ . وملازم السلوك ص ٦٨ .

(٢) الطبقات الكبرى للشمراي ج ٢ ص ١١٨ ، ١٥٩ . وعجائب الآثار ج ٢ ص ١٦٠ ، ١٦١ . وإرغام أولياء الشيطان للمستوي غلط ص ٨٨ والكواكب السائرة في مناقب أعيان ثلاثة العاشرة للزري ج ٢ ص ٢٥٩ .

من هذا البيان السريع ندرك أن نزعة التصوف والتأمل والإخلاص والقناء وغير ذلك من مقامات الصوفية وأحوالهم موجودة في فطرة الإنسان منذ فجر التاريخ بلا عنوان ولا قواعد ، كوجودها في بيئة المدعين والجهلاء تماماً ، تعلو بالإنسان فتسمو به عن درجة الملائكة ، وتسفل به فتتحط عن درجة الحيوان .

ويؤكد الأستاذ « لين » الذي زار مصر بعد العصر العثماني بنحو عشرين سنة أن هؤلاء المحبولين كانوا يندرجون في سلك الولاية في المنظور الشعبي فيقول :

« ومعظم الأولياء بمصر مجانين أو مخاييل ، يسير بعضهم في الشوارع عارياً كامل العري ، فيلقى من الناس كل الاحترام ، حتى أن النساء لا يتجنبن الاتصال بهم ، بل يحسن هؤلاء الجبناء أحياناً أن يكونوا معهن على قارعة الطريق ، أحراراً كاملي الحرية ، ولئن كان هذا نادر الحصول ، إلا أنه لا يعتبر في عرف الطبقة الدنيا معرة ولا منقصة »<sup>(١)</sup> .

• • •

### الفكر الصوفي في فجر الحياة

لا شك في أن الإنسان في فجر الحياة كان قد تملكته الخيرة والخوف والدهشة ، وهو يتأمل عجائب الطبيعة .

فحينما يموت رفاقه لم يكن يعلم أن الموت كأس لا بد أن يتجرعه كل الأحياء ، ولكنه كان يرى الموت حدثاً من فعل الكائنات التي تملك خرق ناموس الطبيعة .

وحار الفكر البشري كذلك إزاء ظاهرة التكاثر التي تشمل الأحياء جميعاً ، وإزاء الظواهر التي يعقبها التناسل ، مما شجع الفكر البشري آنذاك على البحث ومقابلة الأشياء بعضها ببعض ، وربطها أو تفصيلها ، وترتب على هذا غموض

---

(١) نقلاً عن كتاب التصوف الإسلامي إبان العصر العثماني للدكتور توفيق الطويل ص ١١٤ .

أحاط بتجارب الخير والشر. «حتى الأزمات التي لم يؤمن جانبا من ولادة ومرض وموت وقحط ووباء، وتقلب في الطقس، وتغيير في الفصول، كل ذلك وأمثاله شوش صفحة الخيال الإنساني باللايقين»<sup>(١)</sup>.

وكان من الطبيعي أن يفكر الإنسان في التغلب على الطبيعة وظواهرها، وفي الخلاص من سيطرتها النفسية والفعلية، ولو عن طريق مواجهتها، والاندماج فيها، واعتبار الإنسان نفسه جزءاً منها، يتبادل معها الفاعلية والانفعالية على صورة موحدة وغامضة، ظاهرة أو خفية، ويجري بين الطبيعة والإنسان حوار يوحى فيه أحدهما للآخر بما يريد، أو بما يطلب منه في بعض الحالات.

وكان هذا كله نتيجة لسلوكات تعبيرية، ولإقامة طقوس رمزية، واستخدام قوى سحرية، يقصد بها أولاً وأخيراً إيجاد لون من الاتصال بين الإنسان والمجهول، وتلك أولى بذور الفكر الصوفي في فجر الحياة.

ولا يفوتنا أن ننبه الى أن قطرية هذا الاتجاه تتفق مع قطرية الاتجاه إلى الاتصال بالخالق الأعلى عن طريق الوحي والملائكة الآخرين، أو عن طريق العروج بالدعاء والصلاة والفكر من حيث المبدأ، لا من حيث الحكم على السحر بأنه حق في الشرع.

كما لا يفوتنا أن ننبه كذلك إلى أن آثار هذا الاتجاه السحري، أو محاولة التأثير السحري ما زالت قائمة في مجتمع الدراويش الى وقتنا هذا من شعر التراتيل، وموسيقى فرق الذكر والرقص، والطقوس التي تدخل في شعار الطريق، وفي أسرار الأوراد بصفة خاصة.

ولئن كانت محاولة الإنسان الاندماج في الطبيعة وموجوداتها دون إثارة مشكلة كيفية هذه الوحدة إنما هي طريق امتلاك القدرة للتأثير في كل شيء، والشعور

---

(١) البحث عن اليقين لجون ديوي. ترجمه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ٣٤ دار إحياء الكتب العربية ١٩٦٠م.

بالأمن تجاه كل ما هو خارجي ، والنجاة من الخطر الذي يلاحق الإنسان عن طريق  
السحر والتعاويذ ، لأن كان ذلك كذلك فإن القرآن والسنة يعترفان بهذه الظاهرة ،  
ففي القرآن الكريم قصة هاروت وماروت ، وأنها كانا يعلنان الناس السحر ، ثم  
يقولان له :

﴿ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ <sup>(١)</sup> .

وفي هذا دلالة على أن الإنسان قد استطاع الوصول إلى تجربة ناجحة في الوصول  
إلى حل بعض رموز المجهول ، ثم انخرط بها إلى التفرق بين المرء وزوجه ، ونسبة  
هذا الفعل إلى الإنسان منفرداً عن قدرة الله ، الأمر الذي ما يزال يحتاج إلى إصلاح  
وفرقان بين حقه وباطله في العقائد وعند الصوفية على وجه الخصوص في باب  
الشرعية والحقيقة .

وقد شرحت السنة هذه القضية فيما روى ابن عباس حين قال :

« أخبرني رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من الأنصار قال : بينما  
نحن جلوس مع الرسول ليلة ، إذ رمي بنجم فاستثار . فقال لهم رسول الله صلى الله  
عليه وسلم : ما كنتم تقولون في الجاهلية . إذا رمي بمثل هذا ؟ قالوا : الله ورسوله  
أعلم . كنا نقول : ولد الليلة رجل عظيم ، أو مات الليلة رجل عظيم . فقال : فإنها لا  
يرمى بها لموت أحد ولا لحياته ، ولكن ربنا إذا قضى أمراً سبحته حملة العرش ، ثم  
سبحته أهل السماء الذين يلونهم ، حتى يبلغ التسيح أهل السماء الدنيا ، ويستخبر  
أهل السماء بعضهم بعضاً ، حتى يبلغ الخبر هذه السماء الدنيا ، فتخطف الجن  
السمع ، فيلقونه إلى أوليائهم ، فما جاءوا به على وجهه فهو صحيح ، ولكنهم يفرقون  
فيه ويؤيدون ، قترى الشياطين بالنجوم » <sup>(٢)</sup> .

(١) سورة البقرة : آية : ١٠٢ .

(٢) أخرجه مسلم من طريق الأوزاعي والزهري وأبو حنيفة .

وهذا هو ما قرره القرآن في قوله تعالى :

﴿إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءَ بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ . وَحَفَظْنَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ . لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ . دَحْورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ . إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شَهَابٌ ثَائِبٌ﴾<sup>(١)</sup> .

ولكن الدخول الإنساني في التجربة في فجر الحياة كان ما يزال قاصراً على الطبيعة والإنسان . الطبيعة بقوانينها الآلية ، والإنسان بإرادته الحرة ، ومحاولة إيجاد علاقة بين هذين الطرفين المتضادين .

ولكن الثابت فيما بعد ، وأن التصوف كان يستفيد من مرحلته الحضارية ، فيستثمر التجربة الدينية على نحو منظم ، بحيث تتحول إلى تأملات لاهوتية<sup>(٢)</sup> .

فقد اعتقد الباحثون منذ القرن الثالث قبل الميلاد : أن نصف الإنسان إلهي ، ونصفه الآخر أرضي ، ولكي يكون إلهياً كله أقاموا طقوساً دينية تظهر النفوس ، فالحياة الطاهرة تزيد الجزء السماوي في الإنسان ، ونتج عن ذلك ما سمي بالتوحيد ، للدلالة على اتحاد الله مع العبد .

وفي ذلك يقول الكاهن الأورفي في مسرحية يوريديس ( ٤٠٦ ق . م ) المسماة «أخي» :

حيثما طوف ديونيسوس ،  
في منتصف الليل طوفت معه .  
لقد احتملت ضجيج صواعقه .  
وأديت شعائر أعياده الحمراء الدامية .

(١) سورة الصافات ، آية : ٦ - ١١ .

(٢) دراسات في حضارة الإسلام لعاملتون جب ترجمة عباس نجم ص ٢٧٥ دار العلم للملايين بيروت عام ١٩٦٤ .

وأشعلت للأُم الكبرى جفوتها على الجبل.  
منخرطاً في زمرة الكهان ، متمزلاً برداء أبيض  
فظهرت نفسي من دنس ولادة الإنسان ، وطيبته التي هو دفينها.  
ونحيت عن شفني دائماً طعم اللحم كله ما دام الكائن الحي .

\* \* \*

واستمرت عادة تعاطي الحمر بغية الوصول الى حالة من الوجد والاتحاد بالله ،  
لتحصيل معرفة صوفية لا يمكن اكتسابها بالوسائل المألوفة ، وتسربت الى اللاهوت  
المسيحي<sup>(١)</sup> ، حيث يجد الصوفي نفسه غارقاً في المعرفة بلا حدود ، ولكنه فيها عدا  
ذلك فإن شيئاً ما لا يمكن أن يعرف أو يتصور .

ولسان حال الصوفي حينئذ يقول : «كلمة اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»<sup>(٢)</sup> .

وما زال جهال الصوفية إلى وقتنا هذا يحترقون نوعاً من السحر ، وكتابة التامم ،  
وما زال السواد الأعظم من العامة يعتقدون أن كبار العلماء من الصوفية لهم اتصال  
بعالم الجن والسحر ، حتى أن امرأة ذهبت إلى عبد الغني النابلسي تطلب منه أن  
يكتب لها ورقة تجعل زوجها يحبها ، فكتب لها شعراً تهكياً بزوجها ، ثم بعث إليه ،  
فحضر إليه ، ونصحه ، ووفق بينها<sup>(٣)</sup> .

وفي فجر الحياة كانت الطوطمية تعيش إلى جانب السحر كبداية أولى للمعرفة  
الصوفية اللاهوتية .

والطوطمية هي ذلك الشكل الديني البسيط الذي انتشر لدى الامتريالين

(١) تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل ج ١ ص ٤٥ وما بعدها .

(٢) المؤلفات والمخطوطات للنوري ص ٥٩ طبع دار الكتب المصرية .

(٣) الورود الأسفي ورقة ١٩٥ .



والهنود والمصريين والعرب واليهود وغيرهم. وهي تفسر لنا النزعة الطبيعية وعبادة  
الأموات التي نصادفها في التراث الحضاري لتلك الأمم.

وقد لاحظ الباحثون بين أسماء القبائل العربية كثيراً من أسماء الحيوانات  
والجمادات، والنباتات والأجرام الفلكية، وأشياء أخرى ليس لها علاقة بالجسم  
والدم، مما يدل على علاقة تلك الأسماء بالطوطمية التأمليّة التي تقترب من المفهوم  
المجرد للصوفيّة.

فمن تلك الأسماء: بنو كلب، والغمر، واللثب، والفهد، والضبع، وأسد،  
وثور، وجحش، ويربوع، وعنزّة، وحنش، وغراب، وعجل، وغير ذلك (١).

ونقل الجاحظ: بني غراب، وبني صرد، وبني حجل، والغرائق (٢).

كما شاع بينهم إضافة العبودية إلى الأصنام التي كانوا يعبدونها، فسموا عبد  
العزى، وعبد اللات، وعبدود، ونحو ذلك.

وكانت القرايين التي تقدم لهذه الأشكال من المعبودات، تفرض وجود قوة عليا  
ينتج عنها الخير الذي يمكننا من الاتحاد بالمبدأ الأعلى، كما كانت تلك القرايين ترمز  
إلى الرغبة في التكفير عن الذنب، في الوقت نفسه، كما أن استعداد الناس للتضحية  
بما هو شخصي أو جماعي في سبيل الطوطم يدل دلالة قاطعة على وجود بذور  
المضمون الصوفي لدى تلك الأمم في دور طفولتها.

وقد احتفظت بعض الشعوب التي دخلت في الإسلام ببعض عقائدها الطوطمية  
القديمة، ولم تدرك تعارضها مع العقائد الإسلامية الجديدة، مما يدل على الفكرة  
التي ندعو إليها.

فما يزال بعض مسلمي الهند حتى اليوم يؤمن بالإله «سانقال» التي تمجد مصير

(١) تاريخ المدن الإسلامي لجورجي زيدان ج ٣ ص ٧٦٦. والاشتقاق لأمين حريد ص ٩٠، ١٨٣.

(٢) الحيوان ج ١ ص ٥٣، وما بعدها.

الطفل في الليلة السادسة من مولده ، ويؤمن المزارعون بالإلهة «ماها سوبا» التي تحرس الحقول ، ويقدمون لها القرابين من الدجاج والماعز ، كما تتقدم الأم المسلمة بقران للإلهة «سيتالا» لتحمي ولدها الصغير من الجدري<sup>(١)</sup> .

وهذا الشكل من العبادة هو الذي يفسر لنا وجود عدد هائل من الحيوانات المؤلفة ، الأمر الذي دعا إلى تحريم تماثيل الحيوان والإنسان في الإسلام لحرب الوثنية . وقد نفذ الرسول صلى الله عليه وسلم هذا الحظر بصيغة عملية حينما فتح مكة ، فحما صور الأنبياء من الكعبة ، وكسر الأصنام<sup>(٢)</sup> .

وقد عثر في بعض قبور الجاهليين على أساور وخواتم من ذهب ، وعلى تماثيل وجرار ، وسيوف وخناجر وضعت مع الأموات في مقابرهم ، وقد نبشت هذه القبور ، واستخرج ما فيها من نفائس ، حتى ذكروا أن ثراء عبد الله بن جدعان وغيره كان من هذه النفائس<sup>(٣)</sup> .

كل أولئك يشير إشارة واضحة إلى وجود الشعور الصوفي التأملي ، الذي يبدأ بصورة مجردة ، ثم يتجه نحو الغيب ، ويتمثله على صورة من الصور في فجر التاريخ ، بحثاً عن الحقيقة العليا في صورة تجاوزت منطق العقل الى منطق الخيال والوهم ، وهما من مقامات الصوفية المقررة فيما بعد ، مع شيء من التنظيم ربما كان يمس هذه المذاهب البدائية في بعض الحالات ، لاسيما في بعض المفاهيم غير الدقيقة لوحدة الوجود ، وللشريعة والحقيقة .

(١) بنية الفكر الديني في الإسلام للأستاذ جب ص ٧٤ وما بعدها .

(٢) البداية والنهاية لابن كثير ج ٢ ص ١٠٥ .

(٣) الروض الأنت للسهيل ج ٢ ص ٩٢ وما بعدها .

## الفصل الثاني أرضية التصوف الإسلامي

تمهيد :

قبل أن نتحدث عن الأرض التي وقف عليها أصحاب التجارب الصوفية من المسلمين ، لا بد لنا من أن نتعرض لبعض الثقافات التي أثرت في الفكر العربي الإسلامي وتأثرت به ، وذلك لكي نتعرف على خصائص تلك الأرض وسماها . كما نريد أن ننبه الى أن ما أسلفناه من التزعة الصوفية التأملية للوصول الى الحقيقة هي سمة إنسانية عامة يشترك فيها الجاهل والعالم والغني والفقير والغني والذكي والمرأة والرجل .

وننبه هنا إلى أننا سنعثر على وجوه من التشابه والوسائل التربوية الموصلة الى توازن النفس مع العقل والروح بين التراث الصوفي الإسلامي ، وغير الإسلامي ، ولكن ليس معنى هذا أن التصوف الإسلامي مأخوذ برمته من نفس تلك المصادر الأجنبية .

بل إن المسلمين مارسوا التجربة بمواهبهم الطبيعية للوصول الى حالة من التوازن في الشخصية ، أو للوصول الى حقيقة من الحقائق ، ولا مانع من أن يقتبس المسلمون أية وسيلة تربوية تصل بهم الى ما يريده الإسلام من تعاليمه بعد أن ترك

الوسائل لاختيار المسلمين في نطاق الكتاب والسنة ، كما هو شأن الإسلام الذي أقر الكثير من التقاليد التي لا تصادم الأصول الشرعية ، ووجهها الوجهة الصحيحة .  
والآن نتبع الثقافات التي تبادلت التأثير مع ثقافة الإسلام ، وهي نوعان : ثقافة الفكر الشرقي ، وثقافة الفكر الغربي .

• • •

#### ٩ — الفكر الشرقي :

وهو يضم الثقافة المصرية ، والسورية ، والبابلية ، والأشورية ، والفارسية ، والهندية .

وقد بدأ المصريون بناء حضارتهم منذ الألف الخامس قبل الميلاد ، فهم من هنا أقدم الناييع التي أنتجت الحضارة الإنسانية .

وهم أول من نظم الآلهة ، وحدد علاقاتها بالبشر ، وأول من نقلت المراجع إيمانهم بالحياة الآخرة ، وبالثواب والعقاب بعد الموت ، وربطها بطهارة السلوك والأخلاق ، لا بالطقوس الشكلية حسب .

ومن هنا اعتقدوا خلود النفس ، ومغايرتها للجسد ، وهذا هو مصدر عقيدتهم الثنائية التي ترجع الكون الى جوهرين : روحاني ، ومادي .

وقد تفاعلت هذه الثقافة وأثرت بعد زوال الحضارة المصرية مع الشعوب والأمم التي حكمت مصر ، بدءاً من آشور ، والفارس ، فالليونان ، فالعرب ، كما امتزجت بتنتاج أفريقيا وآسيا وأوروبا وعائلدها .

أما ثقافة بلاد ما بين النهرين فقد بدأت في العصر الحجري ، وامتد تأثيرها الى العالمين الغربيين : اليوناني والروماني ، وكانت عبادة الشمس عندهم قائمة على أساس معرفتهم عن النظام الكوني ، والمعتمدة على رصد النجوم وحركة الأفلاك .

وهذه العبادة أصبحت فيما بعد بلورة الديانات الفلسفية الشمسية في سوريا واليونان والهند.

وأما الفرس الذين غزوا غرب آسيا حتى شواطئ البحر الأبيض المتوسط حتى وصلوا إلى مصر، فقد تركوا بصمات أفكارهم في الحضارة العربية الإسلامية.

وأهم هذه المذاهب التي أغرقتها فارس، عبادة النار، وبعض القوى المجردة، والديانة «المزدكية» التي تدعو إلى عبادة إله حكيم عاقل يهيمن على جميع الآلهة، بما في ذلك توحيد إله القوة «آهورا» بالعقل في إله واحد هو «أرمزد» حيث تبنى الجيوش ذلك الإله بعد احتلال الفرس لإيران، وأقاموا معه إلهاً يمثل الشر الموجود في العالم، فكان ذلك فجر العقيدة الثنوية في تلك الثقافة.

وتابعت «الزرادشتية» ذلك في القرن السابع قبل الميلاد، فنادت بالإصلاح والطهارة، وتخلص العالم من الشرور، بما يحقق سعادة الوجود الواحد كله.

ثم جاءت «الزرفانية» المستمدة من المعتقدات الكلدانية، فاعتبرت الزمان المطلق قد ولد توأمين هما: «أرمزد» و«أهريمان» وهما أصل الخير وأصل الشر على التوالي، وهما كذلك قوتان متعادلتان متكاملتان تعنيان أن الازدواجية في الوجود صحيحة وضرورية.

ومن العقيدة الإيرانية القديمة «الافشتا» تطورت فكرة المخلص، أو المهدي المنتظر، الذي سيعود ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وظهرت مع البابلي الأصلي «ماني» (٢١٥م) مجموعة من الأفكار تحولت إلى ديانة منظمة تدعو إلى التطهير والخلاص، وادعى أنه «البارقليط» الذي وعد به المسيح.

وفي الهند ظهر التناسخ في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وهو مذهب يقضي بانتقال الأرواح من جسد إلى آخر، ويجعل عودتها مرتبطة بطبيعة أعمالها، لذلك لا بد من تطهيرها، حتى ترقى حياتها القادمة.

وقد رأت «اليوجا» أن الطريقة المثلى للتخلص من الخوف والقلق المتمثلين في

الحياة القادمة هي : السيطرة الكاملة على النفس والروح ، بحيث يحس الإنسان أنه سيد نفسه ، وسيد العالم .

ولا تقوتنا الإشارة الى أن اليوجا كانت تهدف مع ذلك إلى جعل النفس تتصل بمبدئها الروحاني ، واعتبار الحياة من الآلهة الى أدنى الموجودات ذات وحدة جوهرية ، أي إن الوجود واحد .

• • •

### الفكر الغربي :

وقد تأثر به المسلمون بعد انتشار المؤلفات المترجمة عن اليونانية في الطبيعة والرياضيات ، والعلوم وغيرها . وأبرز مدارس الصوفية اليونانية « الفيثاغورية » التي اتجهت الى الاعتناق من أسرار المادة ، وإلى البحث عن العالم الآخر ، والقول بخلود الروح ، وأن الحدس بمعناه الإشرافي أشرق من الحس ، وأن النفس يتم تظهيرها بالعلم والمعرفة <sup>(١)</sup> .

أما أفلاطون فقد اعتمد آثار فيثاغورس خاصة ، حيث اعتبر النفس تهبط إلى الجسد ، الذي يمثل سجناً لها ، واعتبر الإنسان مركباً من عنصرين مختلفين ، يسعى الأول إلى المعرفة ، ويمنع الآخر إدراكها ، لأنه مركز الشهوات والأوهام ، لذلك كان على النفس أن تمزق حجب الجسد ، وتتخلص من عبوديته ، كما يتسنى لها إدراك المعرفة <sup>(٢)</sup> .

والشخصية الثالثة التي أثرت في التصوف الإسلامي بما لا يمكن أن يتجاهله هي شخصية « أفلوطين المصري ٣٠٣ م » .

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٩٥ .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية ص ٤٩ وما بعدها .

«وقد رأى أن النفس البشرية عرضة للشر والألم في الجسد ، وتعيش في الشقاء والخوف والشوق ، فالجسد بمثابة سجن ولحد ، والعالم بمثابة كهف ومغارة ، والنفس بطبيعتها نقية طاهرة ، واتصالها بالمادة يفقدها نقاءها»<sup>(١)</sup>.

وقد وضع أفلوطين الواحد في قمة الوجود ، وعنه يفيض العقل ، وعن العقل تفيض النفس ، وكل مرتبة من هذه المراتب تحتوي جميع الكائنات ، إلا أنها فيه متمايزة متكاملة ، بحيث يحتوي كل كائن منها بالقوة على جميع الكائنات الأخرى.

والخير هو الهدف الأعلى الذي تبلغه النفس المحبة ، ولا حد للحب الذي تشعر به نحو الخير ، إذ ليس للمحبيب حد ، وجماله يختلف عن كل جمال<sup>(٢)</sup>.

### في الجاهلية العربية :

لقد تعبد العرب قبل الإسلام لآلهة عديدة ، واعتقدوا بوجود قوى عليا قادرة ، فحاولوا أن يقيموا بينهم وبينها علاقة موصلة لاستئثارها ، وكسب رضاها ، وكان لهم من ذلك جملة مسالك أو أديان ، فهم من آمن بالله وعبد الأصنام للقرى والزلفى إلى الله ، ومنهم من عبد الأصنام لأنها تنفع وتضر ، ومنهم من دان باليهودية ، ومنهم من دان بالنصرانية ، ومنهم من تزندق ، ومنهم من آمن بالجبرية ، فلا حساب ولا كتاب .

ولكن الفترة القرية من ظهور الإسلام تنقل إلينا أربعة اتجاهات دينية رئيسية ، هي : الوثنية ، واليهودية ، والمسيحية ، والحنيفية .

ولا شك أن بعض أهل الوثنية العربية قبل الإسلام كانوا قد وعوا قضية الخلق ، كما يفيد ذلك قوله تعالى :

---

(١) المصدر السابق ص ٦٠ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ص ٦٥ .

﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾<sup>(١)</sup>.

كما أن كلمة «الله» بمعنى الإله الواحد قد عثر عليها في النصوص الصفوية<sup>(٢)</sup>.  
والشرك الوثني لم يظهر إلا حيناً أظهره الإسلام بالتوحيد، لأن التوحيد هو المقابل للشرك الذي يؤمن أهله بتعدد الآلهة.

وهناك من النصوص ما يفيد أن التوحيد كان دين ملوك اليمن قبل الإسلام، إذ أنه لما أراد الملك «شرحبيل بن يعفر بن أبي كرب» ملك سبأ بناء السد أمر بنقش تاريخ البناء على جداره، وقد عثر على هذا التاريخ الذي حدد بعام (٥٦٤ — ٥٦٥ الحميرية) وهي توافق علمي (٤٤٩ — ٤٥٠ الميلادية)<sup>(٣)</sup>.

وبعد ثماني سنوات من هذا التاريخ الميلادي وضع «عبد كلال» نصاً تاريخياً يذكر فيه اسم «الرحمن» بعد أن كان النص الأول قد ذكر «إله السموات والأرضين»<sup>(٤)</sup>.

وقد أكد «فلهم شميث» الرأي القائل بأن العرب موحدون بطبعهم، فقد درس أحوال القبائل البدائية، وأنواع معتقداتهم، فرأى أن عقائد القبائل الوثنية ترجع بتحليلها ودرسها إلى عقيدة أساسية تقوم على الاعتقاد بوجود «القديم الكلي» أو «الأب الأكبر» الذي يعتبر العلة والأساس، فهو إله واحد<sup>(٥)</sup>.

وفي القرآن الكريم تأكيد لهذه الفكرة، إذ أن الشرك وعبادة الأصنام عبارة عن نكوص عن التوحيد، ساق إلى التجوز الذي طرأ على العقائد، فأبعد الناس عن عبادة الله، بتأثير عوامل طبيعية وسياسية واقتصادية<sup>(٦)</sup>.

(١) سورة لقمان، آية: ٢٥.

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج ٥ ص ٤٠٣.

(٣) المصدر السابق ص ٤٠٦.

(٤) نفس الموضع.

(٥) تاريخ الفلسفة العربية ص ١٥٤.

(٦) المصدر السابق والموضع.



وكان تبادل عبادة الأصنام سارياً بين العرب ، إذ كانت قريش تتعبد إلى أصنام «كنانة» ، وكنانة تعبد أصنام قريش<sup>(١)</sup> ، وهذا هو السبب في جمع أصنام العرب في الكعبة ، وكان الحج والعمرة إليها مصدر نهضة اقتصادية كبرى في مكة .

أما اليهودية فقد عرفها الجاهليون ، وورد ذكرها في كتب التفسير والسنة قبل الاسلام ، وكانت اليمن قد تهودت ، وتهود قوم من الأوس والخزرج ، ومن غسان ، ومن جذام<sup>(٢)</sup> . كما تهودت حمير ، وبنو كنانة ، وبنو الحارث بن كعب ، وكندة<sup>(٣)</sup> .

ومع ذلك فلم يكن لليهود حركة تبشيرية عند ظهور الإسلام ، فلم تصل إلينا أخبار يهود وفدوا إلى القبائل العربية لإقناعها بالدخول في دين يهود<sup>(٤)</sup> .

وكانت العرب إذا تشوقت إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية من أسباب المكونات ، وبدء الخليقة ، وأسرار الوجود ، فلما يسألون عنه أهل التوراة من اليهود ، أما أهل التوراة الذين كانوا بين العرب يومئذ فهم بادية مثلهم ، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة ، فلما أسلموا بقوا على ما هم عليه وما كان عندهم ، مثل أخبار بدء الخليقة ، وما يرجع إلى الخلدان والملاحم<sup>(٥)</sup> .

وكذلك أخذ العرب عن اليهود الرقي والتعاويد ، فقد ورد أن أبا بكر دخل على عائشة وهي تشتكي ، ويهودية ترقبها ، فقال أبو بكر « ارقبها بكتاب الله » . يعني التوراة والإنجيل<sup>(٦)</sup> .

(١) الجيد ص ٣١٨ .

(٢) تاريخ اليعقوبي ج ١ ص ٢٢٦ وما بعدها .

(٣) المعارف لأبن قتيبة ص ٦٧١ .

(٤) المقصل في تاريخ العرب قبل الإسلام لجواد علي ج ٦ ص ٥٤٩ .

(٥) العبر وديوان المبتدأ والخبر ج ١ ص ٤٣٩ .

(٦) صعدة القاري للبدر الصبي ج ٢١ ص ٢٦٢ .

أما النصرانية فقد كانت أكثر تساهلاً وتسامحاً من اليهودية ، وقام رجالها بالتبشير بها ، ونشرها بين الناس ، فتميزت عن اليهودية التي جمدت ، واقتصرت على بني اسرائيل وحدهم .

وقد دخلت النصرانية الى الجزيرة العربية مع دخول النساك والرهبان اليها للعيش فيها بعيداً عن ملذات الحياة ، ومع الرقيق لاسيما الأبيض المستورد من أقطار ذات حضارة وثقافة ، ولم تحدث هجرات نصرانية كهجرات اليهود إلى اليمن والحجاز والبحرين .

وقد توغل المبشرون في أماكن نائية من الجزيرة ، ومنهم من رافقوا الأعراب ، وعاشوا عيشهم ، حتى عرفوا بأساقفة الحيام ، أو أساقفة أهل الدير ، ومنهم أساقفة البادية وغير ذلك <sup>(١)</sup> .

وقد انتشرت عقائد النصارى وتعاليمها على ألسنة شعرائها ، أمثال عدي بن زيد ، والأعشى ، وغيرهما ، وفي آثار شعراء آخرين من غير النصارى ، مثل أمية بن أبي الصلت ، والأفوه الأودي ، والناطقة الجعدي ، مما يؤكد انتشار المسيحية بين القبائل ، وقد كان الجدل الذي ثار بين أهل نجران وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن المسيح آية على ذلك <sup>(٢)</sup> .

وقد ظهرت في الجاهلية العربية طائفة لم تعبد الأصنام ، ولم يكونوا يهوداً ولا نصارى ، وقد اعتقدوا بوجود إله واحد عبده ولم يشركوا به أحداً ، وقد دعوا بالحنفاء <sup>(٣)</sup> .

وقد كان المحافظون منهم يعرفون بالامتناع عن أكل ذبائح الأوثان ، وكل ما أهل به لغير الله ، وبترميم الخمر ، ويشتغلون بالنظر والتأمل في خلق الله <sup>(٤)</sup> .

(١) النصرانية وآدابها . لويس شيخو ج ١ ص ٣٧ .

(٢) جامع البيان للطبري ج ٣ ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٣) البداية والنهاية ج ١ ص ٢٦٥ وبلغ الأرب للأوكسي ج ٢ ص ١٩٦ والكشاف للزخصري ج ١ ص ٢٣٦ .

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٤ ص ١٠٩ .

ومن أشهر من روى الإخباريون أنهم من الخنفاء: خالد بن سنان العيصي ،  
وأسد بن كرب الحميري ، وقس بن ساعدة ، وحظلة بن صفوان ، وأمّية بن أبي  
الصلت ، وورقة بن نوفل ، وعداس (مولى عتبة بن ربيعة) وأبو قيس حرملة بن  
أنس الأنصاري ، وعبد الله بن جحش الأسدي<sup>(١)</sup>.

ومنهم زيد بن عمرو بن نفيل ، وسويد بن عامر المصطلق ، ووکیع بن زهير  
الأيادي ، وعامر بن الظرب العلواني ، وعبيد بن الأبرص الأسدي<sup>(٢)</sup>.

أما قس بن ساعدة فقد سمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكاذ قبل البعثة  
وقال فيه : «يحشر أمة وحده»<sup>(٣)</sup>.

ومن شعره ما جاء في خاتمة خطبته المشهورة :

لما رأيت مواردًا للموت ليس لها مصادر  
ورأيت قومي نحوهم — يمضي الأصاغر والأكابر  
لا يرجع الماضي ولا يبقى من الباقيين غابر  
أبقت أني لا عما لة حيث صار القوم صائر<sup>(٤)</sup>

وأما زيد بن عمرو بن نفيل فكان يقول : «يا معشر قريش ، أيرسل الله قطر  
السماء ، وينبت بقل الأرض ، ويخلق السائمة فترعى فيه ، وتذبحونها لغير الله ؟  
فأخرجهم القرشيون من مكة ، فخرج إلى الشام ، وكان قد نزل بغار حراء يتعبد  
ويتأمل ، ومن شعره :

وأسلمت وجهي لمن أسلمت له المزن تحمل عذبا زلالا

---

(١) مروج الذهب ج ١ ص ٧٨.

(٢) بلوغ الأرب ج ٢ ص ٢٤. ومروج الذهب ج ١ ص ٧٩.

(٣) البداية والنهاية ج ٢ ص ٢٣٠، والمعروف لابن كتيبة ص ٦١.

(٤) خزنة الأدب ج ١ ص ٢٦٧، والأغاني ج ١٤ ص ٤١.

إذا هي سيقّت الى بلدة أطاعت فصبت عليها سجالات<sup>(١)</sup>

وقد نهى زيد عن المودة ، وامتنع عن أكل كل ما ذبح للأصنام ، وعن أكل الميتة والدم<sup>(٢)</sup> ، مما دعا عمه الخطّاب إلى أن يستعدي عليه شباباً من قریش ، فلم يسمحوا له بدخول مكة ، مخافة أن يفسد على الناس دينهم<sup>(٣)</sup> .

أما ورقة بن نوفل فهو الآخر أحد من اعتزل الأوثان ، وقرأ الكتب ، وامتنع عن أكل ما أهل لغير الله به ، وشهد المصلين في الإسلام ، وكان يقول عن بلال : « والله لئن قتلتموه لانتخذنه حناناً »<sup>(٤)</sup> . ومن شعره :

سبحان ذي العرش سبحانه نعوذ به      وقيل قد سبّح الجودي والحمد  
لا شيء مما ترى تبقى بشاشته      يبقى الإله ويودي المال والولد  
لم تغن عن هرمز يوماً خزائنه      والخلد قد حاولت عاد فما خللوا<sup>(٥)</sup>

ولعاصر بن الظرب أقوال في الحكمة والدين مثل قوله : « ما رأيت شيئاً خلق نفسه ، ولا رأيت موضوعاً إلّا مصنوعاً ، ولا جاثياً إلّا ذاهباً ، ولو كان يميت الناس الداء لأحياهم الدواء »<sup>(٦)</sup> .

ولكن أظهر الشعراء الحنفاء هو أمية بن أبي الصلت (توفي عام ٦٢٤ م) . كان قد تزهد ولبس المسوح وتعبد ، وحرم الخمر ، وشك في الأوثان ، وطمع في النبوة .

---

(١) الطلوف ص ٢٧ .

(٢) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٢٤٤ ، ومروج الذهب ج ١ ص ٧٠ .

(٣) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٢٤٠ . وطبقات ابن سعد ج ١ ص ١٦٢ .

(٤) البداية والنهاية ج ١ ص ٢٢٦ . والحنان هو الشر الطويل . أراد أن قتله شرلاً ينسى سريعاً ... وقيل الحنان : البركة والمعية .

(٥) الأغاني ج ٣ ص ١٥ .

(٦) بلوغ الأرب ج ٢ ص ٢٧٥ .

وله شعر يحلل فيه رغبات النفس ، ويتعرض لمعرفة المصير الإنساني ، وما تجنيه مشاغل الحياة على السلوك البشري ، وكان يتفرس لغة الحيوانات فيعرف ما تريده ، وكان قد تنبأ بموته حيناً نعب عليه الغراب<sup>(١)</sup> ، ومن شعره :

عبد دعا نفسه فعاتبها يعلم أن البصير راقعها  
اقرب الوعد والقلوب إلى الله هو وحب الحياة سائقها<sup>(٢)</sup>  
وكان أول من أشاع افتتاح الكتب والمراسلات بجملة «باسمك اللهم» التي  
نسخت في الإسلام بالبسملة<sup>(٣)</sup>.

• • •

وبعد هذه الجولة في أنواع السلوك الديني التي يمكن اعتبارها أرضية للسلوك الصوفي الإسلامي من الوجهة العملية وبعض الوجهات النظرية يحسن بنا أن نجعل النتائج فيما يلي :

١ — الفكر الصوفي السلوكي قديم بين البشر ، وسابق على التصوف الإسلامي .

٢ — والحقائق التأملية الصوفية كذلك سابقة على مثلها من التصوف الاسلامي في الفكر الغربي القديم .

٣ — في الجزيرة العربية أفكار دينية سابقة على ظهور الإسلام ، ولكنها لا تشكل منهجاً متكاملأ ، فيما عدا الحنفاء الذين كان لهم منهج يقترب من تعاليم الإسلام .

٤ — هناك تشابه واضح بين ما ظهر من الفكر التحقيقي الصوفي وبين مثله من

(١) البداية والنهاية ج ٢ ص ٢٢٧ وما بعدها .

(٢) عيون الأخبار ج ٢ ص ٣٧٤ .

(٣) مروج الذهب ج ١ ص ٥٧ .

اليوناني والروماني القديم ، كما أن هناك تشابهاً واضحاً بين معاني شعر أمية بن أبي الصلت وبين معاني القرآن الكريم .

• — التشابه بين الیوجا الهندية وبين النقشبندية التي سلكها النابلسي يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار .

والآن نتجه إلى بحث إسلامية التصوف الإسلامي ، وتعليل التشابه الذي ظهر في بعض عناصره بينه وبين الثقافات الأخرى .

\* \* \*

## الفصل الثالث

### أصالة التصوف الإسلامي

كلمة صوفي :

قبل أن نتحدث عن أصالة التصوف الإسلامي العربي يحسن بنا أن نحقق القول في كلمة «صوفي» و«صوفية».

وقد اخترت أن يكون تحقيق هذه الكلمة في فقرة عابرة ، وليس في فصل مستقل ، لأنه اتجاه مكرر لا يضيف جديداً في الغالب.

وهذه التسمية قد تعرضت للكثير من الأخذ والرد بين الباحثين على اختلافهم ، ونشأ عن ذلك مواقف شتى تجاه التجربة الصوفية الإنسانية ذات الأفق الديني الواسع .

قالوا : إن هذا الاسم مرادف لكلمة «تقرأ» أو «تقرى» بما تدل عليه من معنى القرب من الله . ويقال : تقرأ ، أي : تنسك ومال إلى حياة الزهد<sup>(١)</sup> .

ولكننا لا نميل إلى هذا الرأي ، لأن هؤلاء القراء لم تكن لهم أخلاق الزهاد الأوائل من قريب ولا من بعيد ، وقد أشبعهم المحاسبي — وهو المعاصر لظهورهم —

---

(١) القاموس المحيط مادة قرأ . والأمالي للقالبي ج ٣ ص ٤٧ .

نقداً وتجريحاً ، ونسب إليهم الإعجاب والحسد ، ووصفهم بالغلظة والجهل بالسنن ، إلى غير ذلك من الصفات التي تخرجهم عن نطاق الزهاد والصوفية<sup>(١)</sup> .

وقالوا إن كلمة « الصوفية » أطلقت على مدرسة من مدارس التنسك نشأت في الكوفة ، وكان آخر زعمائها « عبدك » المتوفى عام ( ٢١٠ هـ ) ثم أطلق هذا الاسم على متنسكة العراق ، ليميزها عن متنسكة خراسان<sup>(٢)</sup> ، ثم أطلقت كلمة الصوفية بعد ذلك على جميع النساك من المسلمين بلا استثناء<sup>(٣)</sup> .

ويرى أبو نصر السراج أن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون علم ، ولم يترسموا برسم دون رسم ، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم ، وعمل جميع الأحوال المحمودة ، والأخلاق الشريفة سالفاً ومستأنفاً<sup>(٤)</sup> .

وأما نيكلسون فقد رأى أن يربط بين هذه التسمية وبين لبس الصوف ، ورأى أن زهاد المسلمين القدماء الذين لبسوا الصوف قد استعملوا هذه العادة من رهبان النصارى<sup>(٥)</sup> .

وقد استدل على ذلك بأن حماد بن سلمة المتوفى عام ٢١٠ هـ لقي فرقداً السبخي في ثوب من الصوف فقال له : دع عنك هذه اللبسة النصرانية<sup>(٦)</sup> يعني : زي الرهبان من الصوف .

وهذا المذهب بجانب للصواب للأسباب التالية :

---

(١) الرصايا للمحاسبي ص ١١٣ . وآداب القنوس ورقة ١٤٥ .

(٢) البيان والتبيين ج ١ ص ١٩٤ .

(٣) التصوف المقارن للدكتور محمد غلاب ص ٣٠ ، ونشأة التصوف الإسلامي للدكتور ابراهيم بسيني ص ١١١ .

(٤) اللع ص ٢٠ وما بعدها .

(٥) الصوفية في الإسلام ص ٣٥ .

(٦) العقد الفريد ج ٣ ص ٣٤٨ .



الأول : أن الذين قالوا بهذا من المحدثين إنما يربطون بين الصوف وبين لباس الرهبان ، ثم يربطون بالتالي بين التصوف والرهبنة ، وأنه مقتبس من هناك ، وليس أصيلاً في الإسلام ، وهذا زعم باطل لما مضى ، ولما سيأتي إن شاء الله تعالى .

الثاني : ليس الرهبان وحدهم هم الذين اختصوا بلبس الصوف ، حتى تتخذ القول به حقيقة نبني عليها حقائق أخرى . بل إن الصوف لباس الأنبياء من قبل ، كما نقل الكلاباذي عن أبي موسى الأشعري أنه قال : مر بالصخرة من الروحاء سبعون نبياً حفاة ، عليهم العباء ، يؤمون البيت العتيق<sup>(١)</sup> .

ومن بعدهم كان الصحابة يلبسون الصوف ، ولم يكن قد ظهر شعار التصوف بعد ، قال الحسن البصري : أدركت سبعين بلوياً ما كان لباسهم إلا الصوف<sup>(٢)</sup> .

الثالث : أن الصوفية لم يختصوا بلبس الصوف ، بل غلب عليهم لبس المرقعات من أنواع وأشكال مختلفة فيها النسيج والجلود<sup>(٣)</sup> .

وقد ورد عن كثير من الصوفية عدم ارتدائهم الصوف ، كالذي حكاه أبو نصر السراج عن يحيى بن معاذ الرازي المتوفى عام ٢٥٨ هـ حيث كان يلبس الصوف والحلقان في أول أمره ، ثم لبس في آخر عمره الخنز واللين<sup>(٤)</sup> .

بل إن عبد الغني النابلسي كان كما قلنا في أول أمره يلبس ما اتفق ، ويهمل شأنه ، أما في نهايته فقد كان يلبس لبس الملوك ، ويركب ركوب الملوك .

ويقول السراج في سبب التبديل في لباس الصوفية : آداب الفقراء في اللباس أن يكونوا مع الوقت ، إذا وجدوا الصوف أو اللبد أو المرقعة لبسوا ، وإذا وجدوا غير ذلك لبسوا ، والفقير الصادق أي شيء يلبسه يحسن عليه ، ويكون عليه في جميع

(١) الثمر ص ٣١ .

(٢) الثمر ص ٣١ .

(٣) الرسالة القشيرية ص ١٢٦ .

(٤) المص ص ١١٨ .

ما يلبسه المهابة والجلال ، ولا يتكلف ولا يختار ، وإذا كان له فضل يواسي به من ليس معه ، ويؤثر على نفسه اخوانه بإسقاط رؤية الإيثار ، وتكون الخلقان أحب إليه من الجديد ، ويتبرج بالثياب الكثيرة الجديدة ، ويضن بالخلقان والحريقات القليلة ، ويتكلف للنظافة والطهارة<sup>(١)</sup>.

وقد أغفل الشيخ الفقيه أحمد زروق نسبة الصوفية الى الصوف في كتابه «قواعد التصوف» حين تكلم عن اشتقاق الاسم ، وأنه قاض بملاحظة معنى المشتق والمشتق منه<sup>(٢)</sup>.

الرابع : أننا لم نجد تعريفاً واحداً للتصوف بين مئات التعريفات التي أوردها ابو نعيم الأصفهاني في الحلية ، وغيره ، يذكر الصوف بين عناصر التعريف ، مما يدل على أنه لا دخل للصوف في حدود التصوف وعناصره الرئيسية.

والشيخ أحمد زروق يقول عن هذه الكلمة : «قد كثرت الأقوال في اشتقاق التصوف ، وأسمى ذلك بالحقيقة خمسة :

الأول : قول من قال من الصوفة ، لأنه مع الله كالصوفة المطروحة لا تدبير له معه .

الثاني : أنه من صوفة القفا ، لينها ، فالصوفي لين هين كهي .

الثالث : أنه من الصفة ، إذ جعلته اتصافه بالחסن ، وترك الأوصاف المذمومة .

الرابع : أنه من الصفاء ، وصحح هذا القول ، حتى قال أبو الفتح البستي رحمه الله :

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا وظنه البعض مشتقاً من الصوف ولست أمنح هذا الاسم غير فتى صافي فصوفي حتى سمي الصوفي

(١) المصدر السابق ص ١٢٠ وما بعدها.

(٢) قواعد التصوف ص ٦ .

الخامس : أنه منقول من « الصفة » لأن صاحبه تابع لأهلها ، فيما أثبت الله لهم من الوصف ، حتى قال تعالى : ﴿ يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴾ <sup>(١)</sup> . وهذا هو الأصل الذي يرجع إليه كل قول والله أعلم <sup>(٢)</sup> .

والذي نرجحه أن التسمية إما من الصوفة ، للتشابه بين الصوفي والصوفة الملقاة لا تدبير له مع الله .

وإما أنه علم منقول من الصفة ، للتشابه بين الصوفية وأهل الصفة في الطوائف والوظائف .

وهذان الطريقتان هما أقرب الطرائق التي سلكت لتعليل تلك التسمية وربطها بالعروبة والإسلام .

أما قول الأستاذ محمد ياسر شرف : إن التسمية العربية ترجع الى الأصل اليوناني « سوفن » بمعنى « كلام » . أو إنها للدلالة على الحكمة ، بمعنى « انتقائي » فالصوفي يصطفي أفضل المعاديات ويتبعها ، بدليل وجود مادة « صفو » في العربية بمعنى نقيض الكدر ، والنسبة إليه صفوي ، فرقت الصاد المضعفة ، وأبدل الضم واواً ، وأدغمت الواو الثقيلة بالإمالة في الياء ، فكانت اللفظة « صوفي » <sup>(٣)</sup> . فهو قول مشكور ، ومحاولة مخلص للوصول بالاسم الى حقيقته ، ولكن كثرة العمليات التي أجريت عليه حتى يستقيم جعلت منه شيئاً بعيداً عن الحقيقة .

\* \* \*

### حد التصوف :

وربما كان تحديد معنى التصوف تحديداً علمياً يكشف عن مدى أصالته في الاسلام أو عدم أصالته .

(١) سورة الأنعام ، آية : ٥٧ .

(٢) قواعد التصوف ص ٦ .

(٣) التصوف العربي ص ٤٧ .

والشيء الذي يلفت النظر أنه لا يوجد علم على وجه الأرض كثرت تعريفاته وتعددت اتجاهاته مثل التصوف، حتى لا يكاد القارئ يصل من خلال تلك التعريفات الى تعريف جامع مانع.

والسبب في ذلك هو: استحالة إدراك جوانب التصوف كلها إدراكاً يمكن به جمعها في لفظ قليل ودال على تلك الجوانب، وأن ما يدركه كل إنسان غير ما يدركه إنسان آخر، من حيث العلم والعمل والنوق والحال والمقام وغير ذلك من آفاق التصوف.

وقد جعل الشيخ أحمد زروق هذه الحقيقة أصلاً من أصوله فقال:

«الاختلاف في الحقيقة الواحدة إن كثر دل على بعد إدراك جملتها، ثم هو إن رجع لأصل واحد يتضمن جملة ما قيل فيها كانت العبارة عنه بحسب ما فهم منه. وجملة الأقوال واقعة على تفاصيله، واعتبار كل واحد على حسب مثاله منه علماً أو عملاً أو حالاً أو ذوقاً أو غير ذلك.

«والاختلاف في التصوف من ذلك، فمن ثم ألحق الحافظ أبو نعيم رحمه الله بغالب أهل حليته عند تحلية كل شخص قولاً من أقواله، يناسب حاله قائلاً: وقيل: إن التصوف كذا.

«فأشعر أن من له نصيب من صدق التوجه له نصيب من التصوف، وأن تصوف كل أحد على حسب توجهه فافهم»<sup>(١)</sup>.

فالترميزات الكثيرة التي أوردها أبو نعيم في الحلية، والسراج في اللمع، والمكي في قوت القلوب، والسهورودي في عوارف المعارف، والكلاباذي في التعرف، وغيرهم في كتبهم، إنما هي تعبير كل أحد عن توجهه الخاص، لا عن التصوف كله بجملته، فهذا أمر بعيد المنال كما يقول زروق.

(١) قواعد التصوف ص ٣، ٤.

والجنيد البغدادي يقول في تعريفه للتصوف: «هو أن تكون مع الله بلا علاقة». ويقول: «الصوفي كالأرض، يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مليم».

وسفيان الثوري يقول: «نعت الصوفي السكون عند العدم، والإيثار عند الوجود».

والشيلي يقول: «التصوف هو العصمة عند رؤية الأكوان».

ومعروف الكرخي يقول: «التصوف هو الأخذ بالحقائق، والياس مما في أيدي الخلق»<sup>(١)</sup>.

أما الكلبي فإذ أراد أن يختصر الكلام في تحديد معنى التصوف، فطوف بالقارئ في آفاق بعيدة واسعة سعة آفاق التصوف نفسه، قال: «وجميع المعاني من التخلي عن الدنيا، وعزوف النفس عنها، وترك الأوطان، ولزوم الأسفار، ومنع النفوس حظوظها، وصفاء المعاملات، وصفوة الأسرار، وإشراح الصدور، وصفة السباق»<sup>(٢)</sup>.

والجنيد حينما سئل عن التصوف، وهو مرجع القوم فيه قال: «تصفية القلب عن موافقة البرية»<sup>(٣)</sup>، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، وإتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة»<sup>(٤)</sup>.

وسئل أبو الحسن النوري: ما التصوف؟ قال: «ترك كل حظ للنفس». وسئل

(١) الملح ص ٢٥ وما بعدها.

(٢) التصرف ص ٣٤.

(٣) عدم موافقة البرية يراد به موافقتها في الشهوات المرديات، لا مجرد الرضا.

(٤) التصرف ص ٣٤.

سهل بن عبد الله التستري : من الصوفي ؟ قال : « من صفا من الكدر ، وامتلاً من الفكر ، وانقطع الى الله من البشر ، واستوى عنده الذهب والمدر »<sup>(١)</sup> .

فكل تعريف من هذه التعريفات وغيرها يعبر عن جانب أو عن عدة جوانب من التصوف يتفق مع مشرب صاحبه واتجاهه الغالب عليه ، كما هو واضح وظاهر .

وإذا كنا نحتاج الى عشرات التعريفات لكي نحدد من مجموعها مفهوم التصوف ، فإن الشيخ العربي بن أحمد الدرقاوي شيخ الدرقاوية الشاذلية في « فاس » قد عرف التصوف تعريفاً جامعاً مانعاً لم يجده عند غيره بعد استعراض شاق لتلك التعريفات في مظانها ، قال رحمه الله :

التصوف : حفظ شرائع الدين ، وحسن الخلق مع الخلق أجمعين ، وسلب الإرادة لله رب العالمين »<sup>(٢)</sup> .

وقد شرح هذا التعريف أحد أبناء الطريقة الدرقاوية من العلماء المعاصرين لعبد الغني النابلسي في المغرب شرحاً يؤكد أصالة التصوف في الإسلام ، وأنه جامع لكل شعائره ، فضلاً عن بيان أنه تعريف جامع مانع أيضاً فقال : « فحفظ الشرائع لإسلام ، وحسن الخلق إيمان ، وسلب الإرادة لله إحسان ، وفي هذه المقامات انطمست جميع المقامات ، ومن حصل عليها جمع الخير كله ، ومن فاتته فاتته جميع الخير »<sup>(٣)</sup> .

ويعلق على هذا التعريف متحدياً أن يكون هناك مقام رابع غير هذه المقامات التي ذكرها فيقول :

« إنما جاءت الرسل بحفظ الشرائع ، وتركبة الأخلاق ، وسلب الإرادة لله في الوجود ، من حيث هو ، فما جاءت الرسل جميعاً إلا بهذا ، ومن قال إن هناك مقاماً رابعاً فعليه بيانه ، وما هو هنالك »<sup>(٤)</sup> .

\* \* \*

(١) المصدر السابق والموضع . (٣) مدارج السلوك ص ٢٥ .

(٢) شور المدينة للعربي الدرقاوي ص ٨٠ . (٤) المصدر السابق والموضع .

## التصوف أصيل في الإسلام :

لعلنا أدركنا الأصالة في كلمة «صوفي» ، وأنها تسلب إرادة صاحبها لله ، كما تسلب الصوفة الملقاة لإرادتها للريح ، أو أنها ضاربة بمنورها إلى أهل الصفة المتوجهين إلى الله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما أدركنا من تعريف الدرقاوي للتصوف نفس الأصالة التي تعود بعناصر التصوف إلى رسالات الرسل عليهم السلام .

أما شواهد أصالة التصوف من القرآن فكثيرة جداً نكتفي منها بماذج تلقي الضوء على ما نريد . قال تعالى : ﴿ ففروا إلى الله ﴾ <sup>(١)</sup> .

وقال تعالى : ﴿ والذين جاهلوا فينا لنهدينهم سبيلاً وإن الله مع المحسنين ﴾ <sup>(٢)</sup> .

وقال : ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله ﴾ <sup>(٣)</sup> .

وقال : ﴿ ألا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ <sup>(٤)</sup> .

كما أن الناظر إلى خلوة الرسول صلى الله عليه وسلم في غار حراء قبل البعثة ، وسلوكياته التي يهتدي بها الصوفية دائماً يجد أنها كانت عن طبيعة وسجية ولم تكن عن تكلف وتصنع مما يؤكد أصالتها وإسلاميتها ، كما يؤكد أن استجابة الوعي الإنساني لقوى الطبيعة إنما يتشابه في كل مكان وزمان .

فن المعلوم أن الرسول صلى الله عليه وسلم وافاه الوحي بعد فترة من الخلوة التأملية انقطع فيها عن ظواهر الوجود ، سعيًا وراء حقائقه ، فترك العمران في مكة ، وتحول إلى الجبل ، بعيداً عن صنعة الإنسان ، ثم تحول إلى الظلام المطبق في جوف الغار ، وتردد بينها حسباً تطبيق نفسه ومحتمل من الاستمرار والفاعلية والانفعالية .

(١) سورة : اللرايات ، آية : ٥٠ .

(٢) سورة : المنكوت ، آية : ٦٩ .

(٣) سورة : البقرة ، آية : ٢٨٧ .

(٤) سورة : يونس ، آية : ٦٢ .

ويقول الإمام الغزالي عن أثر هذه العزلة في حياة الصوفية ، لاسباب عزلة النبي صلى الله عليه وسلم قال وهو يسرد فوائد العزلة :

«الفائدة الأولى : التفرغ للعبادة والفكر ، والاستئناس بمناجاة الله تعالى ، عن مناجاة الخلق ، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى من أمر الدنيا والآخرة ، وملكوته السموات والأرض ، فإن ذلك يستدعي فراغاً ، ولا فراغ مع المخالطة ، فالعزلة وسيلة إليه ... فالعزلة أولى بهم ، ولذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في ابتداء أمره يتبتل في جبل حراء ، وينزل إليه ، حتى قوي فيه نور النبوة ، فكان الخلق لا يحببونه من الله ، فكان يبدنه مع الخلق ، وبقلبه مقبلاً على الله تعالى»<sup>(١)</sup> .

وقد فطن القدماء إلى أن هذه العزلة لا تكون عن تقليد ، وإنما هي شعور إنساني ينبعث من داخل النفس . ويرى يحيى بن معاذ الرازي : أن من الناس من ينبعث من باطنه داعية الخلوة ، وتنجذب النفس إلى ذلك ، وهذا أتم وأكمل وأدل على كمال الاستعداد ، وقد روي من حال النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على ذلك<sup>(٢)</sup> .

وفي رواية عائشة ما يدل على أن العزلة ومقدماتها ظاهرة إنسانية لا دخل للتقليد ولا للاقتباس فيها . قالت عائشة :

«أول ما بدى به رسول الله صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصادقة ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ، ثم حجب إليه الخلاء ، فكان يأتي حراء ، فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد ، ويتزود لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة ، فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء»<sup>(٣)</sup> .

(١) إحياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٠١ ، ٢٠٢ . القاهرة ١٣٣٤ هـ .

(٢) عوارف المعارف بهامش الإحياء ج ٢ ص ٣٦٦ .

(٣) أخرجه البخاري وغيره عن عائشة في باب بدء الرحي .



إذن فلا دخل للرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك الأمر الذي ابتدأه الله به وهو الرؤيا الصادقة ، ولا في حب العزلة التي حبيت إليه ، ولم يقلد فيها أحداً من الناس .

وكانت تلك الخطوة قبل نزول الوحي بالقرآن وشرايع الإسلام دليلاً قاطعاً على أن التأمل الصوفي ظاهرة إنسانية عامة لا ترتبط بدين ولا لمحة ، كما كان نزول القرآن أثناءها دليلاً آخر على أنها ظاهرة إسلامية قرآنية في دين الإسلام .

أو بمعنى أوضح : كانت دليلاً على أن الإسلام يبنى على الظواهر الإنسانية التي تتفق مع مساره نحو إخماء المعرفة الإنسانية ، وتزويد الإنسان بأدواتها ، وصقل النفس استعداداً لتلقيها من عالم الغيب ، لا من عالم الكتب والاقتباس ، كما حدث لرسول الله صلى الله عليه وسلم في عالم الحلول التي تعتبر من صميم السلوك الصوفي ، وإن كان صاحبها في عالم الحلول .

وإذا أبقى الإسلام على الظواهر الإنسانية التي تتفق مع مساره وأقرها حينما تظهر على هذه الصورة ، بل وفي قمة الإسلام وهو الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإنه كذلك بالضرورة قد أبقى على أبعاد الحقائق التي وصل إليها المتأملون القدامى ، ما دامت تتفق مع اتجاهاته ، وهو الأمر الذي أحدث اللبس عند الكثيرين حينما توارد الحواطر على معنى واحد في القديم وفي الحديث ، أما الحقيقة الكاملة فهي التي تستند الى عقيدة مقررة من عالم الغيب وحده .

• • •

والنظرة الدقيقة الى سلوك النبي صلى الله عليه وسلم تعطينا الإيمان بحقيقة على غاية من الأهمية من ناحية الفصل في قضية الاقتباس التي اتهم بها صوفية المسلمين ، وأنهم اقتبسوا تصوفهم من تصوف غيرهم ، وذلك أن أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم وسلوكياته ، وهي المنار الذي يهتدي به الصوفية دائماً إنما كانت عن طبيعة وسجية ولم تكن عن تكلف وتصنع كما كان عليه حال القوم الذين رمي المسلمون بالاقتباس منهم كالمسيحيين وغيرهم .

وليس هذا الحكم وليد نظر بشري يحتمل النقص أو الجدل ، وإنما هو حكم الله في كتابه حيث يستبعد الجدل حوله ، كما يستبعد احتمال البطلان لمضمونه ، قال الله تعالى :

﴿ قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين ﴾<sup>(١)</sup> .

أي قل لهم يا محمد : إني لست متكلفاً فيما يظهر لكم من أخلاقي ، وإنما أصدر في كل ذلك عن طبع لا أثر فيه للصنعة ، ولا للتقليد للغير .

أما موضوع أخلاقه فهو أوسع من أن يحصر في هذا المقام ، ولكننا نكتفي بأن الله سبحانه وتعالى أطلق عليه صلى الله عليه وسلم صفتين من صفاته هما الرأفة والرحمة ، فسماه به في قوله تعالى :

﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عثم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم ﴾<sup>(٢)</sup> .

وتلك هي الغاية التي يجاهد الصوفي المسلم نفسه للوصول إلى صورة من صورها على مختلف الطرق والمناهج التي ابتكرها الصوفية للسلوك .

ومن هنا فإن القول باقتباس المسلمين لتصوفهم من تصوف غيرهم قول لا يستقيم مع هذه الحقيقة ومع غيرها من الحقائق التي سقناها .

\* \* \*

فالتشابه الذي نلمحه بين أقوال بعض الصوفية المسلمين وأقوال بعض الحكماء من غير المسلمين ، واعتبار هذا التشابه دليلاً على اقتباس المسلمين من غير المسلمين ، يعتبر نظراً فيه تجوز الى حد كبير .

(١) سورة : ص ، آية ٨٦ .

(٢) سورة : التوبة ، آية : ١٢٨ .

فهذا التشابه لا يشمل كل الصوفية المسلمين ، وإنما هو قاصر على بعضهم ممن خلط الفلسفة بالحقائق الصوفية أولاً .

ومن وجهة أخرى فإن المقلد حين يوجد من المسلمين فإنه لا ينقل نقلاً حرفياً ، وإنما يمثل المعنى العام المقتبس ، ويصهره في بوتقة إسلامية خالصة ، حتى يصبح وله خصائص جديدة تقوم على عقيدة حقيقية ، وليس على عقيدة جزافية تتغير من شخص لآخر .

ومن خصائص هذا النوع من الاقتباس ألا يكون إلا لما اتفق مع شريعة الإسلام وحدها ، أو لما كان يمكن تطويعه لها ، وذلك كقولهم في المعرفة والوحدة ، وهي أقوال تختلف اختلافاً واضحاً عن أقوال الفلاسفة الأقدمين كما سببته في موضعه إن شاء الله تعالى .

على أن الحقيقة مطروحة أمام العقول والأنظار ، وقد حث الإسلام الناس جميعاً على النظر والتأمل والتدبر والتفقه ، فمن كان على غير شريعة من الله فلا مانع من أن يصل إلى بعض هذه الحقائق بنظره وفكره ، وأما من كان على هدى وبينه من الله فإنه يصل إلى كل الحقيقة لا إلى بعضها .

فلذا وصل اليوناني أو الروماني أو الهندي إلى شيء من الحقيقة ، ثم وصل المسلم إلى الحقيقة كلها ، فإنه بالضرورة سيحتوي الأجزاء السابقة من الحقيقة ، والتي عثر عليها سلفه ضمن ما وصل اليه من الحقيقة الكلية الجامعة . فهل يقال حينئذ : إن المسلم عالة على من سبقه في المعرفة ؟

ويدل على هذا الرأي الذي أراه : أن التراث الإسلامي الصوفي من الكثرة بحيث يفوق ما كتبه السابقون على الإسلام مجتمعين كما وكيفا ، فإن كان المسلمون مجرد مقتبسين فمن أين جاءت هذه الزيادات الضخمة التي تفوقوا بها على تراث العالم القديم ؟

وإذا كان واحد أو اثنان أو عشرة من مئات قد قلد واقتبس ، وكان عالة على

فكر غيره ، فإن ذلك ليس معناه أن العلم موضوع الاقتباس كله اقتباس وتقليد ، بل إن الحكم لا بد أن يكون بقلده ، ولا يزيد عليه .

ولا أحب أن أستطرد في هذا الموضوع أكثر من ذلك . لأن الباحثين كثيراً ما طرّقه ، ولكن هناك أشياء استعصت — فيما أعلم — على جميع الباحثين ، ولم يستطيعوا لها ضمراً أو تفهيداً ، وتلك هي ما يتعلّق التسليم بأنه من الظواهر الإنسانية العامة ، من حيث هي شبهات ناطقة بالمسيحية نطقاً صريحاً ، ولا تشترك مع المسلمين ولا غير المسيحيين بسبب من الأسباب ، وذلك مثل المصطلحات التي وردت بصراحة في أقوال بعض الصوفية ، والخاصة بالطقوس المسيحية ، كالكنيسة ، والدير ، والزناز ، والشماس ، وما أشبه ذلك ، حتى قطع الباحثون بأن هذا اللون من التصوف مأخوذ برمته من تصوف المسيحيين .

وزادوا على ذلك بأن طعنوا بالزندقة على من وردت في أقوالهم هذه المصطلحات ، وحذروا منهم المسلمين .

ومن جاء في كلامهم هذه المصطلحات أبو الحسن الششتري تلميذ عبد الحق ابن سبعين ، إذ يقول من قصيدة له :

تأدب بباب الدير واخلع به تعلا

وسلم على الرهبان واحفظ بهم رحلا

وعظم بها القسيس إن شئت حظوة

وكبر به الشماس ان شئت أن تعلا

بدت فيه آثار شمس طوالع

يطوفون بالصلبان فاحذرك أن تبلا<sup>(١)</sup>

وقد رد عبد الغني النابلسي عن هذه الشبه رداً يسيراً جنباً إلى جنب مع وحلة الدين عند الله وإن تعاقبت عليه الرسل ، وتوارد النسخ ، فالله تعالى يقول :

(١) نقلاً عن رد المقرئ عن الطعن في الششتري ورقة ٤٢ من المجموع خط الظاهرية لعبد الغني النابلسي .

﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾<sup>(١)</sup> .

ويقول : ﴿ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾<sup>(٢)</sup> .

واسترسل في سرد الآيات الدالة على أن دين الأنبياء كلهم هو الإسلام ثم قال :  
«فعلم من هذا أن الأنبياء والمرسلين عليهم السلام كانوا كلهم على دين الإسلام الذي هو دين الله في السموات والأرض ، ولا دين إلا هو» .

«ثم ان الله تعالى بعد موت الأنبياء والمرسلين ، وانقراض عصرهم ، جعل في هذه الأمة المحمدية أولياء في زمانهم ورثة الأنبياء الماضين في العلوم الإلهية والحقائق العرفانية ، لا فيما يدخله النسخ والتبديل والتغيير من الشرائع العلمية ، والأحكام التكليفية .

«ولا شك أن هذا جعله الله جبراً لهذه الأمة ، حيث ختمت النبوة والرسالة ، فلا نبي ولا رسول بعد نبينا ورسولنا محمد صلى الله عليه وسلم ، ولكن الورثة من العلماء بالله تعالى موجودون في كل وقت ، إلى يوم القيامة ، والورثة تحققوا بمشارب النبيين والمرسلين ، فكان الأنبياء والرسل عليهم السلام لا يفارقون هذه الأمة بامداداتهم في كل حين .

«فكل زمان من الأزمنة الماضية كان فيه نبي يخدم الله تعالى لأهل هذا الزمان بالارشاد والتعليم والهداية ، وهذه الأمة في كل زمان فيهم ورثة جميع الأنبياء والمرسلين ، يخدمون أمر الله تعالى لأهل ذلك من الزمان بخدمة النبيين ، طاعة وعبادة لرب العالمين»<sup>(٣)</sup> .

(١) سورة : آل عمران ، آية : ١٩ .

(٢) سورة : البقرة ، آية : ١٣٢ .

(٣) التابلسي : رد المحتري ورقة ٣٩ ب ، ٤٠ أ .

والذي أراه أن النابلسي في هذه الجزئية يستند الى القرآن الكريم في قوله تعالى :  
﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ ، قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ، قَالُوا أَقْرَرْنَا ، قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾<sup>(١)</sup> .

فجميع الأنبياء قد أخذ عليهم الميثاق بنصرة الرسول الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم ، والإيمان به . ومقتضى الإيمان به : العمل على مقتضى الاسلام ، والدعوة اليه .

أما فيما يتصل باتباع محمد صلى الله عليه وسلم فالأمر العام صادر إليهم بالإيمان بالرسالات السابقة فيما لا نسخ فيه ، كما جاء في قوله تعالى :

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾<sup>(٢)</sup> ..

أما الوراثة فهي خاصة بالعلماء على مقتضى قوله صلى الله عليه وسلم : «العلماء وريثة الأنبياء»<sup>(٣)</sup> .

وهو بهذا يشير الى الطعون الموجهة الى الأولياء من الصوفية بسبب ورود المصطلح المسيحي في كلامهم ، ويفصل المسألة فيقول :

«ففي الأولياء آدمي محمدي ، ونوحى محمدي ، وإدريسي محمدي ، وإبراهيمي محمدي ، وموسوي محمدي ، وهكذا الى آخر المذكورين وغير المذكورين في القرآن .

(١) سورة آل عمران آية : ٨١ .

(٢) سورة : البقرة ، آية : ١٣٦ .

(٣) أخرجه الطبراني عن عبد الله بن عمرو بن العاص . قال الميمني : ورجاله ثقات مجمع الزوائد ٥ / ١٢٧ .

«ومنهم المحمدي الجامع لجميع مشارب النبيين كلهم ، ويقال له : خاتم الولاية المحمدية ، وهو في كل زمان واحد لا يتعدد»<sup>(١)</sup> .

ثم يتحدث عن طبيعة العارف عند ورود المعاني الإسلامية في مشرب نبي آخر على قلبه فيقول :

«فإن كان التجلي الإلهي على العارف في الحقيقة العيسوية المحمدية كان لسانه في ذلك المشرب لساناً سريانياً ، يعني غير متين للمعنى ، وكتابة المنزل على صدره بملك الإلهام لا يوحى النبوة كتاباً سريانياً ، ومعنى إنجيلياً ، فهو المولى المسلم المحسن ، إسلاماً وإيماناً وإحساناً عيسوياً محمدياً ، وحكمته روحانية ، وهو على ما هو عليه من هذه الملة الإسلامية المحمدية من الأعمال والطاعات والاعتقادات ، والأحوال ، لكن الصيغة مثل تلك الصيغة العيسوية في دين محمد صلى الله عليه وسلم»<sup>(٢)</sup> .

ولما كانت هيمنة الرسالة المحمدية على جميع الرسائل السابقة حقيقة من حقائق القرآن في قوله تعالى :

﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيها آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾<sup>(٣)</sup> .

وكانت الهيمنة تقتضي إقرار الصواب ، وتصحيح الخطأ ، وادعت طائفة من النصارى القيام بحقائق العبادات وهم كافرون بالله وبجميع الأنبياء ، وإن زعموا أنهم مؤمنون بعيسى على دعواهم .

(١) المصدر السابق والموضح .

(٢) المصدر السابق ورة ٤١ ب .

(٣) سورة : المائدة ، آية : ٤٨ .

« وقد نسخ محمد صلى الله عليه وسلم جميع الأديان ، وما نسخه لها إلا من حيث الأعمال الشرعية ، أما العقائد فلا يدخل النسخ ، فعند ذلك غار الحق على مشرب عيسى أن يدعيه من ليس هو فيه من الكافرين ، فكان من جملة الحكم والأسرار أن جعل في هذه الأمة أولياء على عدد جميع الأنبياء في كل زمان .

« فجعل أولياء عيسويين محمديين ، يستعملون اصطلاحات الإنجيل الحق ، لئلا تضيع تلك الحقائق ، وتنقطع هاتيك الرقائق ، قال تعالى : ﴿ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ <sup>(٣٢)</sup> .

فورد هذه الأسماء في كلام الصوفية إنما هو إحياء لما اندرس من حقائق العبادات الباطنة التي تدل عليها هذه الألفاظ ، وهي معان لم تزل موجودة في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم الجامعة لحقائق الرسالات كلها ، والتي تخدمها الرسالات السابقة عليها كلها .

والذي يعطي رأي النابلسي اعتباراً هو وجود بعض هذه المصطلحات في القرآن على معانيها الظاهرة ، كما جاء في قوله تعالى :

﴿ لَوْلَا يَهْتَمُّ الرِّبَانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السَّحْتَ ﴾ <sup>(٣٣)</sup> وقوله تعالى : ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ <sup>(٣٤)</sup> .

وقوله تعالى :

﴿ ذَلِكَ بَأْسٌ مِنْهُمْ قَسِبَ الَّذِينَ وَرَهْبَانًا وَأَنْهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ <sup>(٣٥)</sup> وقوله تعالى :

﴿ وَلَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ هُدًى وَصُلَواتٍ وَمَسَاجِدَ يُذَكِّرُ فِيهَا اسْمَ اللَّهِ ﴾ <sup>(٣٦)</sup> .

(٤) سورة : التوبة ، آية : ٣١ .

(٥) سورة : المائدة ، آية : ٨٢ .

(٦) سورة الحج ، آية : ٤٠ .

(١) سورة : فاطر ، آية : ٣٢ .

(٢) النابلسي : رد لفتري ورقة ١٤٠ .

(٣) سورة : المائدة ، آية : ٦٣ .



ولكن النابلسي يرى نقل هذه المصطلحات من مجرد دلالتها على أعمال وظيفية إلى «أسماء أسرار إلهية ، وأحوال ربانية عرفانية ، إذا كان العبد متحققاً بتلك الأسماء ، كما أن العبد يسمى في شريعتنا مؤمناً ، ويسمى مسلماً ، ويسمى عارفاً ويسمى سالكاً ويسمى مريداً ، لقيامه بأحوال باطنه ويسمى مطيعاً ، ويسمى عابداً ويسمى راکعاً ويسمى ساجداً ، إذا أتى بأفعال مخصوصة ، وهكذا في أمثال ذلك .

فيسمى شماساً لشهوده شمس الأزل ، ويسمى بطريقاً لحلمته كبراء ملته ، ويسمى راهباً لرغبته في طريق القوم ، ويسمى قسيساً لثبوت معرفته الروح الأعظم ، ويطلق الحمر على معاني التجليات الإلهية ، إذا تحقق بها العبد ، ويطلق الكأس على الصورة النفسانية إذا تحققت بالتجلي الحق ، وتسمى الكنيسة إذا كنسها السالكون عن نجاسات الأغيار»<sup>(١)</sup> .

وتفسير هذه المصطلحات بهذه المعاني هو الذي يعتبر اجتهداً من النابلسي ، لا يستند إلى دليل من القرآن كما استندت الجزئيات الأخرى من نظريته ، ولكن مع ذلك يريد أن يسلك تفسيراته هذه مع إطار من عموميات القرآن فيقول :

«وهذه الكلمات إذا تكلم بها المحمدي ذو المشرب العيسوي ظهرت شريانية كما كانت»<sup>(٢)</sup> . لأنه تعالى لا مبدل لكتابه ، والتبديل من النفوس ، والأولياء خارجون عن أحكام النفوس ، فهم تحت أحكام ربهم كما قال تعالى :

«ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون»<sup>(٣)</sup> (أي : لا نفسانيين . والنصاري كانوا نفسانيين لا ربانيين ، فحرفوا الكلم عن مواضعه ، ولهذا لما جاءهم ما عرفوا كفروا به ، وسلخوا بنفوسهم ، وهم جاهلون ضالون مضلون)<sup>(٤)</sup> .

• • •

(٣) سورة آل عمران آية ٧٩ .

(٤) النابلسي ، رد القفري ورقة ١٤٢ .

(١) النابلسي : رد القفري ورقة ١٤١ .

(٢) يعني غير مفهومة عند غير أهلها .

ونتهي إلى أن التصوف شعور إنساني عام عند جميع الناس ، وأن له أرضاً خصبة في ثقافات الشرق والغرب ، وأن الجاهلية العربية ليست فقيرة في بابه ، وأن التأثير والتلاقح بين الأمم في مضماره ، لا يكون في الجوهر ، وإنما هو في الطرائق والخواطر ، وأن كل ما يبذل في التصوف الإسلامي من آثار يمكن أن يقال أنها وافدة عليه إنما هي في الحقيقة إفاضات إلهية على هذه الأمة من دون الأمم ، حيث كانت الأمة الوحيدة الشاهدة على ثقافات العالم كله بحكم الله لها في الكتاب والسنة .

• • •

ولكن هل هذه التجربة الصوفية الإسلامية الحقبة التي غرس جذورها وشيدها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) . هل استمرت قائمة بعده ؟ أما أصابها شيء من الاعوجاج ؟ هذا ما سنوضحه في الفقرة التالية :

#### تجربة قديمة :

في أواخر القرن الثاني الهجري كانت التجربة الإسلامية التي حققها رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعاً عملياً ناجحاً تتعرض لخطر جسيم هو : الفصل بين الجانب النظري وبين التطبيق في المبادئ والأصول التي قام عليها المجتمع الناجح الذي أسسه الرسول صلى الله عليه وسلم .

وذلك أن المجتمع الإسلامي كله كان يدين بالولاء لله وحده ، وما كانت فلسفة الحكم إلا لتحقيق إرادة الله تعالى على الأرض ، ثم بدأ هذا الولاء يتحول إلى ولاء للحاكم وأعوانه ، بينما الواجهة الرسمية للأمة ما زالت تعترف اعترافاً شكلياً بالولاء لله ورسوله .

من هنا كان التهديد بالفصام ، وكانت بداية الفصل بين النظر والتطبيق ، واهتز تبعاً لذلك بناء الإنسان المسلم نفسه ، وفقد كثيراً من المقومات التي تهيئه للإسهام في بناء خير أمة أخرجت للناس .

وبدا العمل الاجتماعي الملتزم ينحسر إلى الفردية ، وبدأ الولاء للمصلحة الذاتية يتغلب على الولاء للمصلحة العامة ، ومن هنا كان الخلاف والاضطراب الذي أعقبه خطر التدهور الذي انطلق ناقوسه يدق بالنذير والتحذير .

\* \* \*

### جذور الداء وأصول الدواء :

ولكي نعثر على جذور الداء وأصل الدواء فإننا لا نجد مكملاً إلا في معارف الصوفية وحدهم ، وفي مجتمعاتهم ومناهجهم التربوية .

فالفقهاء والمحدثون الفلاسفة وعلماء النفس وغيرهم ليس من مناهجهم وجوب الاتصال بالطبقات الدنيا من الشعب ، ولا الرحلة في قراهم ونجوعهم بل إن الوعاظ المسلمين يتأبون على الطبقات الدنيا ، ويأبون القصد إليهم في أكواخهم ، بينما الصوفية يعتبرون الكبر على هؤلاء ضرباً من الخروج على تقاليد الطريقة ورسومها . وأصل الداء الذي أصاب المجتمع الإسلامي كما يراه الصوفية هو : التنافس في العلو والرفعة في الدنيا<sup>(١)</sup> .

وهذا الداء تفرعت عنه أدواء أخرى أهمها الصراع بين الطبقات طلباً للعلو والرفعة ، ويقول أبو بكر البهائي في هذا الصدد :

«كونوا في الله ذاتاً واحدة ، ولا تنازعوا فتشعلوا وتذهب ريعكم ، وتنافسوا أيكم يكون أسفل من أنعيه ، فإن التنافس في العلو من موجبات انقطاع الألفة ، كما أن التنافس في الذل من أقوى موجبات الألفة ، والتجربة قد زكت هذا ، وشواهد محس ، فقد نزاع الخصم» .

«على أن مراد الله من المؤمن هو التنزل ، لا الترفع ، والتواضع لا الكبر ، ولما لم

(١) المحاسبي : أعمال القلوب والجوارح ص ١٢٤ والرعاية لحقوق الله ص ١٩٦ ومدارج السالكين ص ٢٢ .

يتحقق الوجود بهذا المعنى دامت فرقة ، وانقطعت مودته ، وصار كل واحد يقيم الحجة على خصمه ، ويلتمس العذر لنفسه ، وهو لا يشعر أن سبب القطيعة هو طلب الرفعة على الألفة وخيله<sup>(١)</sup> .

والخاصي يسمى طلب الرفعة بطلب العز ، ويقول : « أنه مخرج حب الرئاسة والحياة ، ومنه الكبر والفخر والغضب والحقد والحمية ، والنفس عاشقة له وهو أحب إليها من أم واحد لواحد »<sup>(٢)</sup> .

وقد لا تسبغ النفوس في عصرنا الحاضر لدعوة إلى التنافس في غير الرفعة والعلو ، ولكن هذا هو الحق الذي لا حق غيره ، فهناك كثير من المعاني التي اصطلاح الناس على احترامها ، إنما هي الباطل المذموم شرعاً ، ومن ذلك ما جاء في القرآن عن قوم قارون ﴿ أنه للو حظ عظيم ﴾<sup>(٣)</sup> .

هذه مرتبة أهل الرغبة ، وأهل التنافس في العلو في الدنيا ، ولذلك أنكروا أهل العلم فقالوا : ﴿ ويلكم ثواب الله خير لمن آمن ﴾<sup>(٤)</sup> .

فأنكروا وصف الجهلة للدنيا بالمعظمة ، ولأهلها بأنهم أصحاب حظ عظيم ، وقد أكد الله سبحانه وتعالى هذا المعنى بقوله تعالى : ﴿ تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً ﴾<sup>(٥)</sup> . ويؤيد كذلك من القرآن قوله تعالى : ﴿ خلقكم من نفس واحدة ﴾<sup>(٦)</sup> .

فليس هناك أكرم من نفس ، وإنما وقع التفریق في الانقياد الى صف العبودية

(١) البستاني : مدارج السالكين ص ٢٢ .

(٢) الخاصي : آداب النفوس ورقة ٢٧ .

(٣) سورة : القصص ، آية : ٧٩ .

(٤) سورة : القصص ، آية : ٨٠ .

(٥) سورة : القصص ، آية : ٨٣ .

(٦) سورة : الأعراف ، آية : ١٨٩ .

وعلمه ، وقد وصف الله تعالى المؤمن بأنه بذل لأخيه المؤمن ، أي يتواضع له ولا يعلم عليه : ﴿أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين﴾<sup>(١)</sup>

من هنا كان الصوفية أقدر من غيرهم على علاج هذا الداء وعلى إعادة الوثام الى أبناء الأمة ، وذلك بتأثير مجتمعاتهم الأخوية ، وبالدعوة الى خمول الذكر ، وبملاحقة الداء في أوكاره ، والسعي اليه في مراتبه .

• • •



## الباب الخامس السلوك الصوفي عند النابلسي

- الفصل الأول : الشيخ
- الفصل الثاني : الطريقة النقشبندية
- الفصل الثالث : الشريعة والحقيقة.





## الفصل الأول

### الشيخ

تمهيد :

كان الحكماء العثمانيون يؤمنون بأي مستوى من مستويات التصوف ، ولا سيما النازل منها ، والذي لا يستقيم على طريقة سوية .

وكان إيمان الحكماء بهؤلاء الدجالين يحملهم على مساعدتهم بالمال الذي يكفل لهم عيشاً رغداً مترفاً ، وعلى إحاطتهم بالعطف الذي يهيء لهم أسباب الطمأنينة في الحياة الدنيا . ووجد هؤلاء الأدعياء أن سذاجة الناس قد أغتتهم عن التزود بالعلم وبالسعي لاكتساب الرزق ، وأغتتهم عن التزام الصلوة في عبادة الله ، والزهد في طلب الدنيا .

كانت فكرة الإنفاق من الغيب حافزاً للناس على طلب التصوف للحظوة بهذه الخاصية التي اشتهر بها الكثيرون من الصوفية في ذلك العصر ، وأقربها أهل العقل من المؤرخين — بكل أسف — وفاتهم النظر إلى هذه الظاهرة بشيء من التحقيق .

فالجبرتي يؤرخ لـ محمد القليلي الأزهرى فيقول : إنه كان صاحب كرامات ومؤثر ، منها : « أنه كان يتفق من الغيب ، لأنه لم يكن له إيراد ولا ملك ولا وظيفة ، ولا يتناول من أحد شيئاً ، ويتفق إنفاق من لا يجشئ الفقر ، وإذا مشى في السوق تعلق

به الفقراء ، فيعطيم الذهب والقضة ، وإذا دخل الحمام دفع الأجرة عن كل من فيه <sup>(١)</sup> .

والحبي يقول في ترجمة أحمد بن سلام : إنه كان لا يتردد إلى أحد من الكبراء ، ويجب الفقراء ، ولا يقبل من أحد صدقة مطلقاً ، بل كان في غالب أوقاته يرى متصدقاً <sup>(٢)</sup> .

والشعراني يقول عن الشيخ الدويب : إنه خلف بعد موته مائة ألف دينار لا يعلم أحد مصدرها ، لأنه كان متجرداً من الدنيا ، زاهداً في جاهها <sup>(٣)</sup> .

لقد غاب عن المؤرخين ما كان يدفعه الأثرياء الى هؤلاء الدراويش بلا حساب ، وما كان يتمتع به أهل الریط والخوانق من ثراء عريض ، مع أن الشعراني الذي أرخ لمن يتفق من الغيب هو بعينه الذي روى أن جلال الدين السيوطي كان شيخاً لخانقاه سعيد السعداء ، فرأى أهلها يتنعمون بأوقافها ولا يهتمون بتكاليفها ، وأنهم غير محتاجين ، لأنهم كانوا يقتنون البغال والسواري ومحزون الأموال ، فقال لهم : إن شرط الواقف ألا يمنح خبز الخانقاه إلا للفقراء المحتاجين الذين توفرت فيهم شروط الصوفية المذكورة في رسالة القشيري . فثاروا عليه ، وأوسعوه ضرباً ، وألقوه في الميضاة بشيابه ، وفاضر بعضهم بأنه ضربه باللقباقب <sup>(٤)</sup> .

لقد اضطربت الموازين التي يوزن بها صلاح الشيوخ في هذا العصر ، وقد سجل الشعراني وغيره بعض مظاهر هذا الاضطراب .

فالشعراني يقول : « ... وصار الناس يسخرون بأحدهم ويقولون لبعضهم : ما دريتم ما جرى ؟ فلان الآخر عمل شيخاً . كأنهم لا يسلمون له بما يدعيه ، لما هو عليه من محبة الدنيا وشهوته ، والتلذذ بمطاعها وملابسها ومناكحها والسعي على

(١) عجائب الآثار ج ٢ ص ١٩٦ .

(٢) خلاصة الأثر ج ١ ص ١٧٥ .

(٣) الطبقات الكبرى ج ١ ص ١١٩ .

(٤) المهود الحمديّة ص ١٨٠ ، ١٨١ .

تحصيلها ، حتى أنني قلت لبعض التجار : لم لا تجتمع بالشيخ الفلاني ؟ فقال : إن كان الشيخ شيخاً فانا الآخر شيخ ، فإنه يحب الدنيا كما أحبا ، ويسعى في تحصيلها كما أسعى ، وأنا أحسن منه حالاً ، فأردت أن أجيب عنه ، فرأيت الحس يكذبني<sup>(١)</sup> .

ويقول الشعراني ساخراً : « وقع لبعض المغفلين أنه جهز ابنته ، فاحتاج إلى لحاف وطرحه ، وليس معه مال ، فأتى التاجر بكيس فيه شعر من رأس شيخه رهناً على الثمن . فسخره التاجر وقال له : لو أتيتني بإردب من شعر شيخك ما أخذته بمجديد ، ومكث أهل السوق يضحكون على ذلك ، ويسخرون منه مدة طويلة<sup>(٢)</sup> » .

ولعل هذا إلى جانب دعوى الولاية والتصرف في الكون بأمر الله هو الذي دعاهم إلى تحصيل أنفسهم ، فكفلوا لأنفسهم على مريدتهم من الطاعة ما لله على العباد ، فكأن الدين يطالب المؤمنين بالطاعة دون اعتراض على الأقدار ، فكذلك حتم أرباب الطرق على المريدين طاعة أوامر الشيوخ بالغة ما بلغت من الشطط ، وحرموا عليهم التردد في تنفيذ الأوامر ، أو التفكير في مبرراتها ، وحرّم الكثيرون منهم على المريدين أن يشركوا بهم أحداً من الأشياخ الآخرين كما أن الله لا يقبل الشرك من عباده<sup>(٣)</sup> . وقليل هم الذين جعلوا مسألة السلوك على أكثر من شيخ موضع نظر ، ولم يضعوها موضع القطع والفرض ، ولنا في هذه الموضوعات كلام في هذا الباب إن شاء الله تعالى .

ولكن الشيء الذي لا نستطيع أن نخضعه للبحث العلمي ، ولا لحسن النية نحو علماء المسلمين وصلحاتهم هو ما جاء نقلاً عن الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي :

«... وكمن من رجل رفع كأس خمر بيده إلى فيه ، وقلبه الله في فيه عسلاً ،

(١) قواعد الصوفية ص ٢ .

(٢) لطائف المتن ج ١ ص ٢٤٦ .

(٣) قواعد الصوفية للشمراني ص ١٣٠ ، ١٥٤ .

والناظر يراه شرب خمرأ ، وهو ما شرب إلا عسلا ، ومثل هذا كثير . وقد رأينا من يمسد روحانيته على صورته ، ويقبضها في فعل من الأفعال ، ويراه الحاضرون على ذلك ، فيقولون : رأينا فلاناً يفعل كذا ، وهو عن ذلك الفعل بمعزل ، وهذه كانت أحوال أبي عبد الله الموصلي المعروف بقضيب البان رضي الله عنه ، وقد عاينا هذا في أشخاص مراراً<sup>(١)</sup> .

فإذا سلمنا جدلاً بوقوع هذه الحالات ، فإن الوصف الذي ليس لها وصف سواء : أنها فتنة للناس في دينهم غير مشروعة ، وليس لها في الأخبار الأولى نظير تقاس عليه ، وما هي المرة في انقلاب الحمر داخل فم الشيخ عسلا ، وفي تجسيد روحانيته لتقوم بفعل منهي عنه في الشريعة ؟ ولماذا لم تنقلب الحمر عسلا في يد الشيخ قبل أن تصل الى فمه حتى يتأكد الناس من قلب الأعيان على هذه الصورة .

إننا لا نستطيع أن نرى مبرراً ولا تأويلاً لهذا كما يمكننا الكلام في غيره ، إلا أن يكون إعطاء الشلوذ وضعاً غيبياً بعيداً عن العقل ، ومحوطاً بسياج من الإلهاب الفكري . « فالاعتراض نوع من الجحيم ، وما رأينا ولا سمعنا فقيراً أخذ بالميزان على دائرة شبحه إلا خذله الله »<sup>(٢)</sup> .

### ضرورة اتخاذ الشيخ :

تنبع أهمية الشيخ للمريدين عند النابلسي من مصدرين :

أولها : مقام السبودية ، الذي يعتبر أصلاً رئيسياً في السلوك الصوفي ، بحيث لا يكون الصوفي صوفياً إلا بتحصيله<sup>(٣)</sup> ، وهو مقام عزيز يحتاج إلى مرشد أمين .

(١) مدارج السلوك ص ٨٦ . وانظر بيان الأسرار للمريدين الأخبار لابن عربي ورقة ١٥ أ ، ب .

(٢) مدارج السلوك ص ٨٦ .

(٣) مفتاح اللمة ورقة ٣٠ أ .

ثانيهما : رجوة النفس ، وعدم انضباطها ، ومحاولتها أن تمكّد بصاحبها إلى أرض الشهوات<sup>(١)</sup> ، مما يقطع بضرورة سياستها على يد الغير .

### مقام العبودية :

أما العبودية فلها أصل الطريق وجادته التي يسلك عليها المريد كما يرى النابلسي بشرط أن تكون «دائمة بالليل والنهار ، والسفر والإقامة ، والصحة والمرض ، والانفراد والاجتماع ، والباطن والظاهر ، من غير انفكاك عنها ، حتى لو انفك عنها في بعض الأحيان ، وغفل بسبب من الأسباب الدنيوية أو الأخروية ، فقد خرج في ذلك الوقت عن طريقهم ، والتحق بجملة المؤمنين الغافلين حتى يعود إليها ، فيدخل فيها»<sup>(٢)</sup> .

أما حقيقة العبودية ومعناها الذي يقوم بالصوفية فيحدده النابلسي بأنه «ملازمة الحضور ، وعدم الغيبة والغفلة ، بالشهود والراقبة مع الله سبحانه وتعالى ، بحيث يكون العبد موجوداً بالله تعالى ، متحركاً به ، ساكناً به ، متكلاً به ، صامتاً به ، قائماً به ، قاعداً به ، ماشياً به ، واقفاً به ، فاهماً به ، مدركاً به ، محسناً به ، بصيراً به ، سمياً به ، نائماً به ، آكلأ به ، شارباً به ، وكل شيء يلزمه بالعقل أو بالحس كذلك عنده ، فجميع العالم عنده قائمون بالله تعالى ، على مثاله ، بلا شعور منه بالغير من حيث هو غيره لا بنفسه ، فيرى العوالم كلهم قائمين بالله تعالى ، فالله يحركهم ، والله يسكنهم ، والكل أفعاله ، والحركات له ، والسكنات له ، لا لنفوسهم ، ولا لعقولهم ، ولا لأرواحهم ، ولا لأبدانهم ، فالله المتكلم بالسنتهم ، والمتناول بأيديهم ، وهو العالم بعقولهم ، وهو المترك بأنفسهم ، ولا حول ولا قوة لهم إلا به ، فهو هم من حيث التأثير ، وهم ليسوا هو من حيث التصوير والتغيير»<sup>(٣)</sup> .

(١) المصدر السابق ورقة ٣٠ ب. وخمرة الحان ص ٨.

(٢) مفتاح المية ورقة ١٣١ أ.

(٣) مفتاح المية ورقة ١٣١ ب.

وليس معنى هذا أن الله تعالى حل في الكائنات ، أو اتحد بها ، ولكن المسألة تتصل اتصالاً وثيقاً بتوحيد الأفعال الإلهية .

وتوحيد الأفعال هو « نسبة المخلوقات كلها إلى الله تعالى ، سواء كانت ذوات أو صفات أو أحوالاً أو أفعالاً ، من كل مخلوق من المخلوقات مطلقاً ، سواء كانت أرواحاً أو نفوساً أو أجساماً أو صوراً أو معاني أو خواطر أو إدراكات إنسانية أو ملكية أو جنية ، في الظواهر أو البواطن ، وسواء كانت من المخلوقات التي نعلمها ونذكرها ، أو كانت مما لا نعلمه .

وهذا هو توحيد الأفعال ، أي لا فاعل في الحقيقة إلا الله . قال تعالى :

﴿ الله خالق كل شيء ﴾ <sup>(١)</sup> . وقال :

﴿ وخلق كل شيء فقلره تقديرًا ﴾ <sup>(٢)</sup> . وقال :

﴿ هل من خالق غير الله ﴾ <sup>(٣)</sup> » <sup>(٤)</sup> .

هذه مقدمة مسلمة عند جميع المسلمين لا خلاف عليها ، ولا جدال فيها ، وهي لا تنفي الشرائع ، ولا تقرر مبدأ الحلول ولا الاتحاد .

« فالله تعالى جعل من جملة أفعاله التي علمنا توحيدها جملة بني آدم وغيرهم من المخلوقات ، مستقلين في أعيانهم ، لهم أرواح وعقول ونفوس وأجسام ، ولهم أحوال وأعمال ، وحركات وسكنات ، في ظواهرهم وبواطنهم ، وجعل لهم قدرات ومشيتات وإرادات ، وكلفهم بالأعمال المرضية ، ونهاهم عن الأعمال التي لا يرضى بها ، وسمى هذا الخطاب الذي أنزل به الوحي على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام : شريعة .

(١) سورة : الزمر ، آية : ٦٢ .

(٢) سورة : الفرقان ، آية : ٢ .

(٣) سورة : فاطر ، آية : ٣ .

(٤) علر الأئمة في نصح الأمة ورقة ٣ أ .

« فبعث المرسلين بالخطاب المسمى شريعة لا يخرج جميعه عن كونه أفعال الله تعالى ، بل هو أفعاله ، لا يخرج شيء من ذلك عنه أصلاً ، قال تعالى : ﴿ والله يحكم لا معقب لحكمه ﴾ <sup>(١)</sup> . وقال : ﴿ لا يسأل عما يفعل ﴾ لأن الكل أفعاله ، ولا فاعل غيره ﴿ وهم يسألون ﴾ <sup>(٢)</sup> : أي المكلفون ، يسألهم الله تعالى عما صدر منهم ، لأنه فاعل لما يريد ..

« فجميع أفعال المخلوقات كلها أفعاله حقيقة ، وهي كلها أفعالهم شريعة ، ولا بد من اعتقاد أنها أفعاله ، ولا بد من اعتقاد أنها أفعالهم ، فالله خالقها ، وهم كاسبوها ، أي متصرفون بها ، لأن خالق القيام والقعود والمشي والحركة والسكون في مخلوقاته لا يوصف بأنه تعالى قائم ولا قاعد ولا ماش ولا متحرك ولا ساكن ، وإنما الموصوف بذلك هم المخلوقون الذي خلق الله تعالى ذلك لهم » <sup>(٣)</sup> .

ولكي تقرب هذا المعنى فنضرب له مثلاً من لعب الأطفال المتحركة بالزمبرك أو بالكهرباء ، فهي لا تتحرك بذاتها ، ولا تستقل بعملها ، وإنما هي المتحركة بعلم صانعها وتديره . فهو فاعل حقيقي ، وهي فاعلة مجازاً ، والله المثل الأعلى .

وكذلك العرائس المتحركة التي تمثل مشهداً من المشاهد ، ويتكلم بعضها مع بعض ، يقال فيها : إنها تحركت وفعلت وتكلمت ، كما يقال : إنها لم تتحرك ولم تفعل ولم تتكلم على الحقيقة . وإنما فعلت ذلك مجازاً بفعل محركها ومن أنطقها .

وهذا مجرد تقريب مع الفارق الكبير بين الحالتين ، من حيث أن اللعب والعرائس لا عقل لها ولا اختيار ، والإنسان من بين الكائنات له عقل وله اختيار .

وقد أكد النابلسي ما يتوارد على العمل من صفتي الحقيقة والجاز فقال في صدد حديثه عن العبودية التي هي هدف التصوف :

(١) سورة : الرعد ، آية : ٤١ .

(٢) سورة : الأنبياء ، آية : ٧٣ .

(٣) علم الأئمة ورقة هـ أ ، ب .

« فجميع أفعال العوالم كلها أفعال الله تعالى حقيقة ، والله تعالى هو العامل لتلك الأفعال كلها ، ولكنه تعالى حكم بنسبة تلك الأفعال إلى من أظهرها على نسبة مجازية ، وجعل عليها الثواب والعقاب ، وشرع الشرائع على هذه النسبة ، والكمال ناظر بالعينين ، قائم بحقوق الحكم والعين<sup>(١)</sup> » .

ومستند ذلك من القرآن قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾<sup>(٢)</sup> . يقول النابلسي : « فقد صرح سبحانه وتعالى في الآية بالشيئين : أنه سبحانه خلق العباد ، وخلقهم موصوفين بما قاموا به من أعمالهم ، وهذا هو معنى الكسب ، كأنهم اكتسبوا ذلك من جملة أفعاله تعالى<sup>(٣)</sup> » .

ولا يفضل النابلسي في أي مناسبة من المناسبات يتحدث فيها عن هذا المقام أن يؤكد معنى الشريعة والالتزام بها كشرط رئيسي لتحصيل هذا المقام ، وصحة هذا المشهد .

« فتوحيد الأفعال هو موضوع غرور الزنادقة والملحددين ، النافين للشرائع الإلهية ، المسقطين للتكاليف عن أنفسهم الشيطانية<sup>(٤)</sup> » .

ومقام العبودية كذلك لا يتصور ولا يمكن أن يشهده أحد من الناس بغير أداء العبادة والطاعة لله تعالى قولاً وفعلاً واعتقاداً .

« وذلك لأن العبد له ثلاثة أحوال : إما أن يكون في عبادة ، أو في معصية ، أو في إباحة .

« فإن كان في عبادة أمكن أن تكون له العبودية معها ، والا تكون .

---

(١) مفتاح اللعية ورقة ٣١ ب .

(٢) سورة : الصافات ، آية : ٩٦ .

(٣) علر الأئمة ورقة ٥ أ .

(٤) علر الأئمة ورقة ٩ أ .



وإن كان في معصية لا يمكن أن تكون له العبودية أبداً حتى يرجع عن تلك المعصية ويتوب ، والتوبة عبادة ، فتكون له العبودية معها أو لا تكون . ومرادنا بكونه في معصية : أن يكون مشغولاً بتلك المعصية بحيث يغفل عن إيمانه في ذلك الحال بأن تلك المعصية منهي عنها من جهة الله تعالى ، من غير جمود لكونها معصية ، وإلا فهو كافر بالله تعالى .

«وأما إن كان في معصية وهو مؤمن بأنها معصية نهى الله عنها ، غير غافل عن ذلك ، ولا جاحد به ، فإيمانه بأنها معصية نهى الله عنها عبادة له بالاعتقاد وإن كانت المعصية في ظاهره ، ويمكن أن تكون له العبودية في ذلك الحال ، كما نقل عن الحنبلين بن محمد البغدادي رضي الله عنه أنه لما قيل له : أيزني الولي ؟ قال : وكان أمر الله قدراً مقدوراً .

«وإن كان العبد في إباحة ، فإن نوى بها الاستعانة على عبادة صارت له عبادة ، وإلا فاتهت العبودية ، لعلم وجود العبادة<sup>(١)</sup> .

وهذه العبودية التي تشمل مظاهر العبادة في الواجب والمعصية والمباح هي عبودية أهل البدايات التي تسمى «العبودية المدبرة»<sup>(٢)</sup> . فهي ارتكاب الأحوال المؤذنة بالتذلل والافتقار والوقوف مع الخلود ، وترك ما تقوى به النفس وتظهر ، من غير اطلاع على حقيقة تلك الأحوال في عين أصلها .

أما عبودية التحقيق فهي شهود الأحوال في عين ذات الباري ، وأخذها من عين حقيقتها ، وشهودها في عين ذاتها ، فتلبسه بحال من الأحوال مع شهوده له في عين الحقيقة الذاتية هو عين عبوديته<sup>(٣)</sup> .

ويرى النابلسي أن العبودية التي هي السعادة في الدنيا والآخرة ، والتي فيها رضا

(١) مفتاح اللمية ورقة ١٣١ .

(٢) مدارج السلوك ص ١٢٥ .

(٣) المصدر السابق وللوضع .

الله عن العبد ، وإكرامه له وإقباله عليه « لا يمكن أن تحصل إلا باستيلاء الجذبة الإلهية عليك ، بحيث لا يبقى لك في باطنك تدبير لشيء من أمورك مطلقاً ، بسبب قوة الجاذب إلى الله تعالى فيك ، ولا شعور لك بحالك .

« وأصله : كون العبد مخلوقاً لله ، حتى يظهر سبحانه وتعالى في الحركات الساكنة والباطنة ، لا أنه مخلوق لنفسه ، حتى يستقل بها ، ويعتقد أن له وجوداً مع الله يستقل به يتحرك ويسكن به .

« فمن أراد الله جذب به إليه أراه نفسه لله تعالى لا لنفسه ، فحمله ذلك على ترك الالتفات الى التدبير في جميع الأمور ، اعتماداً على تدبير الله ، لموضع ظهوره .

« فالله تعالى الذي لا مكان له ولا جهة له ، ولا صورة له ، ولا كيفية له ، فعل ذلك العبد ، وصوره ، وكيفه ، وجعله في مكان ، وفي جهة ، وفعل جميع أفعاله وأقواله واعتقاداته وأحواله ، فكان العبد الظاهر على الله تعالى الباطن ، بمنزلة الثوب على اللابس<sup>(١)</sup> .

#### رعونة النفس :

وأما رعونة النفس ، فهي مرتبطة بشهود هذا المقام وذوقه ، فالنفس هنا بين أمرين : سلوك على هدى الشريعة ، وذوق حال من أحوال الحقيقة ، والنفس لها حظ كبير في مقام البسط والإدلال والتأله على صاحبها ، فإذا وجدت صاحبها غشوماً بما يطلبه منه الوقت من الآداب أوقعته في مهاوي التلغ ، وسلكت به بالحقائق والحرية في موطن الشريعة ، ومن هنا كان الشيخ ضرورة لا يحصى عنها ، كما صحب السلف الصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وصحبوا الصحابة ، فكان أمرهم في غاية الاستقامة ظاهراً وباطناً .

وقد أشار النابلسي إلى رعونة النفس في صورة من صور تسلطها بمحاولة

---

(١) مفتاح اللمة ورقة ٣٢ أ .

استقلالها عن موجدها « فمن لم يرد الله أن يظهر قلبه أراه نفسه مستقلة دون الله تعالى ، متحركة ساكنة بنفسها ، لا سباً إذا وقع في إنكار مقام الجذبة المذكورة على أحد من أهل الله تعالى ، فإنه يهلك مع الهالكين » (١) .

من هنا كان الحرص على تحصيل مقام الجذبة من لوازم الطريق ، « ولا سبب يوصلك إليها أقوى وأقرب من ملازمة الشيخ العارف بالله تعالى وبتجلياته ، وبالحقيقة الإنسانية وأطوارها الكاملة والناقصة ، والذي كان سلوكه إلى الله تعالى بطريق الجذبة الإلهية المذكورة ، إما متقدمة على سلوكه وسلك بعدها ، أو سلك أولاً على الغفلة ثم حصلت له ، فالأول مجلوب سالك ، والثاني سالك مجلوب ، وهذان كاملان يحصل الإرشاد للمريد بمتابعتها ، والدخول تحت تربيتها » (٢) .

والشيخ يحكي السالك من رعونة نفسه ، ويبيته للرات الطريق ، ويجعل منه أرضاً خصبة تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها .

« فالشجرة التي تنبت بنفسها في الأرض ، من غير خدمة أحد لها ، بسقيها ، وحرارة الأرض حولها ، وتنقية الشوك من أطرافها ، وإزالة أوراقها اليابسة ، وأغصانها الذابلة ، لا ثمرة لها ، بل غاية أمرها أنها تكبر وتفرع أغصانها ، وتكسي أوراقاً خضراً ، وإن كان لها ثمرة ولا بد ، يكون لها ثمرة بلا لذة ولا طعم شهوي .

« وكذلك السالك إلى الله تعالى على طريق الكتاب والسنة من غير شيخ مرشد ، لا نتيجة لسلوكه ولا ثمرة له ، ولئن أنتج له سلوكه وأثمر ، تكون ثمرة أقل الثمار ، وحظه أدنى الحظوظ ، لأنه يكون مكلفاً نفسه تربية نفسه ، كالمرضى إذا كلف نفسه معالجة نفسه ومداواتها ، فإنه وإن شفي بذلك بالمعونة الإلهية ، لا يكون كمن أسلم نفسه المريضة لطبيب حاذق ، يقوم عليها بإذن الله تعالى .

(١) مفتاح الغية ورقة ١٣٣.

(٢) المصدر السابق والموضع .

« هذا إن سلم السالك من البدع في سلوكه ظاهراً وباطناً ، وإلا فهو هالك لا سالك ، وقلما يسلم سلوكه من نفس أمارة بالسوء »<sup>(١)</sup> .

وهكذا انتهى النابلسي إلى ضرورة اتخاذ الشيخ في سلوك الطريق الصوفي انطلاقاً من دقة مشهد العبودية وتحقيقها ، وانطلاقاً من ضرورة التحقق بها وصولاً إلى قمة الإحسان الذي هو جزء من هذا الدين لا ينكره أحد .

ولئن كان الإحسان نفسه ينقسم إلى شطرين . أحدهما : أن يعبد الإنسان الله كأنه يراه ، والآخر : أن يعبد الإنسان الله كأن الله يراه . والظاهر أن النابلسي قد اختار الشطر الأول ، وهو أدخل في باب المراقبة الدائمة من الشطر الثاني ، إذ أن تمثل رؤية الله في كل عبادة بالمفروض أو بالمسنون أو بالمباح ، أو باعتقاد الحرمة في المعصية لا يدع للسالك فرصة للفتور ، على عكس ما إذا تمثل أن الله يراه ، فإن المراقبة حينئذ تكون لأمر خارج عن ذات العبد .

أو نقول : إن الشطر الأول تكون المراقبة فيه بدافع الحب ، أما في الشطر الثاني فقد تكون بدافع الخوف .

أو نقول : إن الشطر الأول سلوك نزولي يبدأ السالك فيه من المعرفة بالله ، وينتهي إلى المعرفة بالخلق ، أما في الشطر الثاني فهو سلوك صعودي يحتاج إلى مجاهدة للصعود من عالم الخلق إلى عالم الحق .

وعلى كلا الحالين فالأمر جليل ودقيق ، والطريق ضيق لا يسلكه كل أحد ، وعقباته خطيرة لا ينبأ لكل أحد أن يقتحمها ، أو يعرفها ، ومن هنا كان الشيخ ضرورة لا يستغني عنها السالك .

### مناقشة قضية الشيخ عند النابلسي :

في بداية مناقشة قضية الشيخ كما عرضها النابلسي نبدأ بمناقشة قضية العبودية

(١) مفتاح اللمة ورقة ٣٢ ب . وخمرة الحان ص ٤٧ .

التي هي غاية السلوك الصوفي ، ومناط الإرشاد في الطريق ، وموضوع علم الشيخ وذوقه والتزامه ومعرفته ، حتى يستطيع أن يرشد إليها غيره ، ويصيره بعقباتها ودسائس النفس فيها .

والنابلسي يرى أن طالب العبودية يبقى على عبوديته بالاعتقاد في حال ارتكابه للمعصية إذا اعتقد أن هذه المعصية حرام نهى الله عنها . ويفرق بين المعاصي الذي فطن إلى هذا المعنى وبين المعاصي الذي غفل عن أن هذه المعصية حرام ، من غير وجود لكونها حراماً ، فهذا الثاني لا يمكن أن تكون له العبودية حتى يرجع عن المعصية بالتوبة .

أماننا إذن نموذجان عرضهما النابلسي : أولهما عاص غفل عن تحريم المعصية التي يرتكبها حال ارتكابه لها دون وجود لتحريمها ، والآخر عاص فطن إلى تحريم المعصية التي يرتكبها حال ارتكابه لها . والأول مجرد عن العبودية حالاً واعتقاداً ، خارج عن العبادة التي هي عبودية أهل البدايات ، أو هي باب العبودية اللوقية كما يرى النابلسي ، أما الثاني فله عبودية أهل البدايات ، أو هو ما يزال قائماً على باب العبودية اللوقية بعبادته التي هي اعتقاد بتحريم المعصية التي يرتكبها حال ارتكابه لها .

والحق : أن هذا الفارق الذي تشبث به النابلسي لإثبات نوع من العبودية لمرتكب المعصية فارق غير مقبول ، فليس هناك من يرتكب معصية من المعاصي ثم يلوم على استحضار تحريمها عليه من الله تعالى حال ارتكابه لها ، لاسيما إذا كانت تلك المعصية من المعاصي التي تسلب الفاعل إرادته وتفكيره حال ارتكابها كالزنا مثلاً .

وكلا النوعين عند النابلسي على إيمانه بتحريم تلك المعصية إلى اللحظة التي تسبق ممارستها بالفعل ، والخلاف عنده في حال الممارسة ، ولا نعرف مرتكباً للمعاصي إلا وهو غافل عن استحضار تحريمها في الوقت الذي يعلم فيه حرمتها ... هذه واحدة .

والثانية : أن هذا الخلاف الذي افترضه النابلسي كان يجب أن يكون في موضوع الإيمان لا في موضوع الإحسان . أو كان يجب أن يكون في موضوع الإصرار على المعصية ، وعدم الإصرار عليها .

فالإيمان ، أو نور الإيمان يزول عن المؤمن حين يزني أو يشرب الخمر أو يرتكب معصية حرمها الله كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه مسلم : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » . أو كما اتفق العلماء على أن الإصرار على الصغيرة يعتبر كبيرة من الكبائر .

ويظهر أن النابلسي في هذه المسألة قد خلط بين الإيمان والإحسان ، لأنه يرى أن الإيمان لا يشترط له العمل<sup>(١)</sup> ، فلا يزول العاصي عن إيمانه ما دام لا يحدد حرمة المعصية .

وإذا كان النابلسي قد قرر هذا الفارق وهو يقرر مشهد العبودية في مقامها النهائي الذي لا يفترق عن عبودية الشيوخ المرشدين في قليل ولا كثير ، وهو مشهد حدده بالمراقبة الدائمة التي تعود بحركة المحسن المراقب وسكونه الى الله لا إلى نفسه ، وهذا المشهد نادراً ما تكون معه المعصية إلا فجأة دون سابق تفكير فيها ولو للحظة قصيرة ، تماماً مثل نظر الفجأة الذي لا يسبقه تدبير ، وغالباً ما تكون هذه المعاصي من الصغائر ، أما الكبائر فلأنها عند هذا النوع من الناس أندر من النذرة ، نظراً لأنهم يتمتعون بنعمة الحفظ من الله تعالى ، لا بموهبة العصمة .

أما بقاء صاحب مقام العبودية التحقيقية الإحسانية على مقامه وهو يرتكب المعصية لمجرد اعتقاده أنها معصية محرمة ، فهذا قصور وقع فيه النابلسي ، لأنه يفتح الباب واسعاً لاعتقاد المشيخة في أناس درجوا في عصره على انتهاك حرمة الدين ، وأحاطوا أنفسهم بسياج من الإزهاب لكل من اعترض عليهم في أفعالهم ، أو بضروب من التأويلات تمحيهم من السقوط في أعين المريدين ، كما قرر ابن عربي من مسألة تجسيد الروحانية ، وانقلاب الخمر عسلاً في الفم لا في اليد .

وما تناقله الناس من القصص الشعبي نستطيع أن ندرك إلى أي مدى كان الشيوخ يستترون بالتأويل وبالتفسيرات الدينية .

---

(١) الفتح الرباني ورقة ١٦ .

فقد حكي أن مريداً رأى شيخه يزني بامرأة ، فلم يتغير عن خدمته ، ولا اختل في شيء من موسومات شيخه ، وقد عرف الشيخ أنه رآه ، فقال له يوماً : يا ولدي ، عرفت أنك رأيتني حين فسقت بتلك المرأة ، وقد كنت أنتظر نفارك عني من أجل ذلك ، فقال له التلميذ : الإنسان متعرض لمجاري أقدار الله تعالى ، وإني ما خدمتك على أنك معصوم ، وإنما خدمتك على أنك عارف بطريق الله تعالى ، عارف بكيفية السلوك عليه ، وكونك تعصي أو لا تعصي شيء بينك وبين الله تعالى . فقال له الشيخ : وفقت وسعدت ، هكذا ، وإلا فلا<sup>(١)</sup> .

فهذا الشيخ قد زنى بتلك المرأة في مكان يطلع عليه المريدون ، أي في مكان اجتماعهم في الغالب ، حتى تمكن هذا المريد من رؤيته على حاله ، وهذا الفعل بهذه الصورة فعل متكرر وليس على البديهة ، لاسيما وأن الشيوخ الكاملين يأيون الخلوة الأجنبية ، ولكن هذا الشيخ قد اعتاد بالقطع الخلوة بالأجنبية بل نقول : إن أمثاله قد تعودوا على بعض الفاجرات يزرنهم بين الحين والحين على خلوة .

وكيف تكمل معرفة مثل هذا بطريق الله ، وبالسلوك عليه ، فإن سلمنا له جدلاً بمعرفة الطريق ، فلأنها معرفة مدخوله بهوى نفسه لا تصلح أساساً لإرشاد الغير وتعليمه ، كما أنها كانت مدخلاً لفكرة تأليه الفرد التي ستعرض لها فيما بعد إن شاء الله .

والموضوع الآخر الذي نريد مناقشته من قضية الشيخ هو : ضرورة اتخاذ الشيخ على إطلاقها كما أوردها التابلسي .

أما ضرورة اتخاذ الشيخ بوجه عام فهي أمر مقرر في شريعة الإسلام ، قال الشيخ أحمد بن محمد زروق :

« من كمال التقوى وجود الاستقامة ، وهي : حمل النفس على أخلاق القرآن

(١) مدارج السلوك ص ٨٦ .

والسنة، كقوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾<sup>(١)</sup>.  
 وقوله: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ﴾<sup>(٢)</sup>. إلى غير ذلك.  
 «ولا يتم أمرها إلا بشيخ ناصح، أو أخ صالح يدل العبد على اللائق به لصالح  
 حاله، إذ رب شخص ضره ما انتفع به غيره.

«ويدل على ذلك اختلاف أحوال الصحابة في أعمالهم، ووصايا رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم ومعاملته معهم، فنهى عبد الله بن عمر عن سرد الصوم، وأقر عليه  
 حمزة بن عمر الأسلمي، وقال في ابن عمر: نعم الرجل لو كان يقوم من الليل،  
 وأوصى أبا هريرة ألا ينام إلا على وتر، وأمر أبا بكر برفع صوته في صلاته، وأمر  
 عمر بالإخفاء، وتفقد علياً وفاطمة لصلاتها من الليل، وعائشة تعترض بين يديه  
 اعتراض الجنابة فلم يوقفها، وأعلم معاذاً بأن من قال: لا إله إلا الله وجبت له  
 الجنة، وأمره بإخفاء ذلك عن كل الناس، وخص حذيفة بالسر، وأسر لبعض  
 أصحابه أذكراً، مع ترغيبه في العبادة عموماً.

«وهذه كلها تربية منه صلى الله عليه وسلم في مقام الاستقامة، والله أعلم»<sup>(٣)</sup>.  
 وهذا معناه: أن ما نفع شخصاً قد لا ينفع شخصاً آخر، وما ضر شخصاً قد لا  
 يضر شخصاً آخر، وذلك لاختلاف النفوس.

فأداء المفروض، وما تأكد من المسنون، والبعد عن المنهيات، هو وحده الذي  
 يشترك فيه جميع المسلمين، لا يختلف فيه إنسان عن آخر، ومع ذلك فقد حرص  
 الإسلام على تحقيق شخصية كل فرد من المسلمين فيما عدا ذلك من الأخلاق  
 والآداب، فكانت مائدة الرحمن لعباده ممثلة في السنن بلا احتكار ولا كهنوت،

(١) سورة: الأعراف، آية: ١٩٩.

(٢) سورة: المؤمنون، آية: ٩٦.

(٣) قواعد الصوف ص ٣٨.



وهو الأمر الذي حققه سلوك الصوفية اتباعاً لما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده.

ولقد شرع السلوك ابتداء لحق النفس إذا حاولت أن تتسلط بها على صاحبها، وليس معنى السلوك: ضبط قاعدته بمال واحد، بحيث يقال: إن زيداً مثلاً سار بوصف كذا، ووصل به إلى الله، فيلزم عمراً أن يسير بسير زيد، بحيث أنه لو سار بغير سيره يعد مبطلاً، «فإن البطلان الكبير في الطريق هو التشبه بأحوال الغير في السلوك»<sup>(١)</sup>.

ولكن الحقيقة أن السالك إذا لم يجد قلبه فيما سلك به غيره، فقد خسر بما ربح به غيره، وهذه قاعدة محكمة في التصوف تنبئ عن وظيفة التصوف في إحياء حرية الإسلام الفكرية على صورة مأمونة الزلل.

وقد أشار الشيخ أحمد زروق إلى هذا المعنى ممثلاً في سلوك الصحابة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يقرر ضرورة اتخاذ الشيوخ طلباً للكمال. فقال: «أخذ العلم والعمل عن المشايخ أتم من أخذه دونهم، «بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم»<sup>(٢)</sup>. «واتبع سبيل من أناب إلي»<sup>(٣)</sup>. فلزمت المشيخة، سيما والصحابة أخذوا عنه عليه الصلاة والسلام، وقد أخذ هو عن جبريل، واتبع إشارته في أن يكون عبداً نبياً، وأخذ التابعون عن الصحابة، فكان لكل أتباع يختصون به، كابن سيرين وابن المسيب والأعرج لأبي هريرة، وطاووس ووهب وبجاهد لابن عباس، إلى غير ذلك.

«فلما العلم والعمل فأخذه جلي كما ذكروا.

«وأما الإفادة بالهمة والحال فقد أشار إليها أنس بقوله:

(١) مدارج السلوك ص ٦٣.

(٢) سورة: النكبات، آية: ٤٩.

(٣) سورة: قمان، آية: ١٥.

« ما نفضنا التراب عن أيدينا من دفنه عليه الصلاة والسلام حتى أنكرنا قلوبنا ، فأبان أن رؤيته صلى الله عليه وسلم كانت نافعة لهم في قلوبهم ، إذ من تحقق بحالة لم يخل حاضره منها ، فلذلك أمر بصحبة الصالحين ، ونهى عن صحبة الفاسقين »<sup>(١)</sup> .

وذلك لأن المؤمن يراد منه أن يكون كل عضومه « معجوماً بنقطة المتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ الأدب لا يعرف إلا منه ، وكل أدب خرج عن الكتاب والسنة لا عمل عليه »<sup>(٢)</sup> .

ومعرفة الآداب موقوفة على معرفة السنة ، ومعرفة السنة موقوفة على الشيخ المري ، والسنة لا تعرف من الكتب ، ولا من الفكر ، بل هي « الاتباع ، والصواب ، والصدق »<sup>(٣)</sup> .

والسير والسلوك على مدرجة العبودية أحواله لا تتضبط بعلم واحد ، ولا أدب واحد كما قلنا ، بل « الأدب يختلف باختلاف التجلي ، ومن عامل الأحوال بعلم واحد فقط أخطأ من حيث يظن الصواب وهو لا يشعر ، وكم من عالم انصدعت آنية وجوده بسبب علمه ، وهو من أعجب الأشياء في الوجود ، ولما حصل علم هذه اللطيفة لأبي حفص الحداد قال : التصوف كله آداب ، لكل وقت آداب ، ولكل مقام آداب ، فن لازم الآداب بلغ مبلغ الرجال ، وإلا حرم الوصول من حيث يظن »<sup>(٤)</sup> .

ونخلص الى أن اتباع السنة لا تنفي فيه الكتب ، وإنما يلزم الإرشاد من شيخ بصير بالنفوس ، خبير بدمائسها ، صاحب فراسة إيمانية تدرك ما يصلح كل سالك على حدة وما يضره ، كما انتضع من صنيع الرسول صلى الله عليه وسلم مع أصحابه .

(١) قواعد التصوف ص ٣٩ .

(٢) مدارج السلوك ص ٢١ .

(٣) آداب النفوس للمحاسبى ورقة ٢٧ أ .

(٤) مدارج السلوك ص ٢١ .

والنابلسي يرى أن الكتاب يفيد السالك في الترقية من مقام الى مقام فائدة محدودة ، وليست مطلقة ، فقد يسلك المريد ، ويوشك الحلول في مقام من المقامات ، ولكن عقبة ما تعوقه بعض الوقت ، فإذا قرأ المريد في كتاب عن المقام الذي ينزله انحلت عقده ، وتخطى العقبة ، وحل في المقام<sup>(١)</sup> ، وهو بهذا لا يلغي الشيخ ، ولكنه يرى الكتاب عاملاً مساعداً ، وليس عاملاً رئيسياً في الترقية من مقام الى مقام .

وهذا النظر من النابلسي يختلف مع نظر زروق ، إذ يحتم الشيخ في الترقية ، إما بالسلوك ، وإما باللقاء والصحبة والتبرك .

وتلخص قضية الشيخ فيما قرره زروق في قواعده حين قال :

« ضبط النفس بأصل يرجع اليه في العلم والعمل لازم لمنع التشعث والتشعب . فلزم الاقتداء بشيخ قد تحقق اتباعه للسنة ، وتمكنه من المعرفة ، ليرجع اليه فيما يرد أو يراد ، مع التقاط الفوائد الراجعة لأصله من خارج .

« وقد تشاجر فقراء الأندلس من المتأخرين في الاكتفاء بالكتب عن المشايخ ، ثم كتبوا للبلاد ، فكل أجاب على قدر فتحه . وجملة الأجوبة دائرة على ثلاثة :

« أولها : النظر للمشايخ . فشيوخ التعليم تكفي عنه الكتب لليب حاذق ، يعرف موارد العلم ، وشيوخ التربية تكفي عنه الصحبة الذي دين عاقل ناصح ، وشيوخ الترقية يكفي عنه اللقاء والتبرك ، وأخذ كل ذلك من وجه واحد أم .

« الثاني : النظر لحال الطالب . فالبلد لا بد له من شيخ يريه . والبيب يكفي الكتاب في تربيته ، لكنه لا يسلم من رعونة نفسه وإن وصل ، لا ابتلاء العبد بروية نفسه .

« الثالث : النظر للمجاهدات . فالتقوى لا تحتاج الى شيخ ، لسانها وعمومها ،

---

(١) شمرة الحان ص ٥٥ .

والاستقامة تحتاج الى شيخ في تمييز الأصلح منها ، وقد يكتفي دونه اللبيب بالكتب ومجاهدة الكشف ، والترقية لا بد فيها من شيخ يرجع اليه في فتحها ، كرجوعه عليه السلام للعرض على ورقة حين فاجأه الحق<sup>(١)</sup> .

فما يختص بالطالب ومجاهداته نوافق زروقاً على أن اللبيب يمكنه الاستغناء بالكتب إن سلم من رعونة النفس ، وهو لا يكون ، فلزم الشيخ للبيب والبليد على السواء للاحتياط .

ومجاهدات الطالب يمكن تحصيل التقوى منها بلا شيخ ، أما الاستقامة فيمكن استقلال الذكي اللبيب فيها عن الشيخ ، إذا كان له كشف صحيح ، وهو شرط محتمل الوقوع ، ولهذا كان الاحوط لزوم الشيخ كذلك .

ومن أراد أن يستقل حيث يصح له الاستقلال وهو اللبيب عليه أن يدرك ما أهم كبار الشيوخ طوال حياتهم من سياسة النفس ، ووجوب متابعتها ، وعدم الغفلة عنها ، فهذا بلغ السالك من المقامات فهو مطالب بسياسة نفسه في حال علمه ، كما كان مطالباً بسياستها في حال جهله ، وليس في الوجود أحد وصل إلى مقام تسقط عنه فيه سياسة نفسه كما فهم جهال الطريق .

وقد أشار العربي بن أحمد الدرقاوي إلى أن النفس لا يمكن أن يموت هواها بالكلية فقال : « النفس تموت ولا تموت ، ولقيتها سر ، هو حفظ عالم التكوين »<sup>(٢)</sup> .

وحفظ عالم التكوين هذا ينحصر في شهوتي البطن والفرج اللذان هما مقتضى الحكمة الأزلية في حفظ رسم البكون .

وهذه البقية من النفس بهذا المعنى في حاجة إلى سياسة أعظم من سياسة الكل « لأن سياسة الكل هي سياسة الجاهل بالعلم ، وذلك معروف عند قاصر العلم

(١) قواعد التصوف ص ٤٠ .

(٢) شور الهدية ص ١٤٣ .

وكامله ، وأما سياسة تلك البقية فهي من سياسة العلم للعلم بالعلم ، ولا يقدر على هذا إلا سيطرة العلماء العارفون بالله ، ولذلك كان بعض المشايخ يقول للتلميذ : إني لا أخاف عليك أن تدخل عليك نفسك من باب الجهل ، بل أخاف أن تدخل عليك من باب العلم ، ومن هنا زل قدم كثير من أهل العلم في نصرة الحق<sup>(١)</sup> .

فبقية النفس علم هو حفظ عالم التكوين على مقتضى الحكمة الأزلية ، وهذا العلم يحتاج الى علم لسياسته وتقويمه واستعمال العلم في سياسة العلم علم آخر ، فأصبحت المسألة علماً يسوس علماً بعلم ، وهي مهمة شاقة بالغة الشقة كما نرى ، بحيث لا يمكن أن يستقل بها إنسان إلا أن يعضده وحي أو إلهام من الله تعالى .

ولعل هذا هو السر في شرط الجذبة الإلهية في الشيخ على صورتها التي أوضحناها ، حتى يمكن القول بأنه يتصرف بتصرف الله إياه في تربية نفسه وتربية مرديه ، لا بتصرف نفسه بنفسه .

### الشيخ وعالم الأسباب :

يرى النابلسي أن الشيخ الكامل سبب وسنة وطريقة ، وأن عادة الله تعالى جارية في خلقه على أنه لا بد في حصول كل مطلوب لأحد من الله تعالى الذي بيده كل شيء من تقدم وجود السبب ، بلا تأثير لذلك في تحصيل ذلك المطلوب ، وإنما يخلق الله المطلوب عند السبب ، لا باستعانة من ذلك السبب ، ولا بأنه واسطة بين الله تعالى وبين ذلك المطلوب .

فإذا كان قد استقر عند الناس لطول مباشرة الأسباب ، ووجدان النتائج مترتبة عليها : أن الأسباب تنتج مسبباتها لا محالة فهذا الفهم خاطيء ، إذ لا دخل مطلقاً للسبب في حصول النتيجة .<sup>(٢)</sup>

(١) مدارج السالكين ص ٦٤ .

(٢) مفتاح اللعية ورقة ٣٢ ب .

وقد حاول النابلسي تهريب هذا المعنى للأذهان باختياره لأحد الأسباب التي لا يحصل الناس منها على النتائج بأيديهم كما اعتادوا في تجارتهم ، وفي إعداد مطاعهم ، ومشاربهم ، وهو التوالد المتسبب عن التقاء ذكر وأنثى من الإنسان أو الحيوان ، أو من غيرهما من الكائنات ، حيث يكون اللقاء ولا يكون الولد ، أو حيث لا يريحي الولد فيكون .

«ولما كان لا تأثير للسبب ، وإنما هو مجرد الارتباط بينه وبين المطلوب ، نبه الله تعالى على ذلك بحرق العادات في الحلق ، فالنار لم تحرق إبراهيم الخليل عليه السلام ، والماء لم يفرق موسى وقومه ، والسكين لم تقطع في رقبة المسيح ، وخلق الله آدم بدون أب ولا أم ، وخلقنا بآب وأم ، وخلق حواء بآب لا بأم ، وخلق عيسى عليه السلام بأم لا بآب ، فانفكت الأسباب ، وكان ذلك إكراماً لمن كرمه الله تعالى من خلقه ، لأن الأسباب التباس ، كما قال تعالى : ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾<sup>(١)</sup> . وخرق العادات رفع ، ذلك اللبس<sup>(٢)</sup> . ولفت أنظار الناس من السبب إلى مسبب السبب ، وذلك حين يظهر الشيء الجديد مقارناً للسبب ، فيظن الناس أن السبب ينتج المطلوب ، وبه تكون النتائج .

ويرى النابلسي أن هناك توالداً معنوياً مثل التوالد المادي ، حاصلًا بين الأرواح والعقول ، وبين العقول والنفوس ، وبين النفوس والأجسام ، وبين الأجسام والأعمال . وهذا التوالد المعنوي يخضع هو الآخر لقانون السبب والنتيجة من حيث أنه ليس فاعلاً بذاته ، وأن النتيجة لا تكون به ، بل تكون عنده بفعل الله وخلقته .

« وكل عال ذكر ، وكل سفلى أنثى »<sup>(٣)</sup> . هذه هي القاعدة التي بنى عليها النابلسي نظريته ، وهي تتفق تماماً مع استعماله الذكر على الأنثى في عالم الماديات .

(١) سورة : ق ، آية : ١٥ . وهو يفسر الآية على أن الخلق الجديد هو كل ما ظهر مقارناً للأسباب .

(٢) مفتاح للعبة ورقة ٣٣ أ .

(٣) مفتاح للعبة ورقة : ٣٣ أ .

« فالأرواح ذكور ، والعقول إناث ، والولد : الشهود للحق المعبود . والعقول ذكور ، والنفوس إناث ، والولد : الإيمان والإسلام والطمأنينة والإيقان . والنفوس ذكور ، والأجسام إناث ، والولد : العبادات والطاعات ، والأجسام ذكور ، والأعمال إناث ، والولد : الثواب والعقاب . وكما أن حواء من آدم ، فالعقول من الأرواح ، والنفوس من العقول ، والأجسام من النفوس ، والأعمال من الأجسام ، فالإناث من الذكور ، وهذه سنة الله في خلقه » (١) .

وتأسياً على قاعدة النابلسي التي ذكرناها ، والتي تقتضي أن كل عال ذكر ، وكل سفلى أنثى ، فإن كل معنى من هذه المعاني ذكر بالنسبة ما تحته ، أنثى بالنسبة لما فوقه . أي إن هناك تشقّقاً حاصلًا بين مظاهر الوجود في الكون على هذه الوتيرة ، قائماً بين الماديات بعضها مع بعض ، وبين المعنويات بعضها مع بعض ، وبين الماديات والمعنويات بعضها مع بعض أيضاً (٢) .

والشيخ المرشد والتلميذ المسترشد يخضعان لهذه النظرية التي يمكن أن نعتبرها حقيقة وسنة من سنن الله كما يرى النابلسي .

« فإذا كان التلميذ في مقام العقل ، كان الشيخ في مقام الروح ، فيتولد له شهود الحق تعالى . وإذا كان في مقام النفس ، كان الشيخ في مقام العقل ، فيتولد له الإيمان والإسلام والطمأنينة ، وإذا كان في مقام الأجسام ، كان الشيخ في مقام النفس ، فيتولد له الطاعة والعبادة . وإذا كان في مقام العمل كان شيخه في مقام الجسم ، فيتولد له الثواب في الآخرة . فكذلك التلميذ في مقام كان الشيخ في مقام أعلا منه ، حتى تحصل تربيته ، ويؤخذ نتاجه (٣) » .

(١) نفس المصدر والموضع .

(٢) انظر روضة التصريف بالحبيب الشريف للسان الدين بن الخطيب ، من تحقيقنا .

(٣) مفتاح المعية ورقة ٣٣١... ويقارن بقول عبيد الدين بن عربي : « رأيت الليلة أني نكحت نجوم السماء كلها ، لما بنى نجم منها إلا نكحته بللة عظيمة روحانية ، ثم لما أكملت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها » . (الفتوحات المكية ج ١ ص ٨٤٧) . وكيف تدخلت الأمور الجنسية في تصوف كل من ابن عربي والنابلسي . وهناك شواهد كثيرة جداً في الفتوحات المكية على ذلك .

ولما كان قد شاع القول في هذا العصر بوجود مملكة باطنية تحكم العالم الإسلامي ، وتشرف على أحواله ، يتزعمها القطب ، وتليه فئات من الأبدال والنجباء والقباء وغيرهم ممن يشرفون على مختلف نواحي الحياة في هذه المملكة الباطنية <sup>(١)</sup> ، وكان هذا التصور قد استقر في أذهان الناس ، حتى انتهى بهم إلى تأليه البشر ، وإسناد رئاسة ديوان هذه المملكة إلى بعض آل البيت ممن انتقلوا إلى الحياة الآخرة .

وقد نقل محمد بن المبارك عن شيخه عبد العزيز الدباج نظام الديوان وأسماء أعضائه ومواعيد اجتماعه ، وطريقة الحكم فيه في صفحات <sup>(٢)</sup> .

وقد بلغ من خطر وظيفة القطب أن حجاج المغاربة كانوا يمرّون بمصر ويبيتون الليالي بباب السيد مرتضى الزبيدي شارح الأحياء ، لعلهم يفوزون منه بأي شيء حيث كان هو القطب عندهم ، فإن فاز أحدهم ولو بقطعة ورق قدر الأتملة فكأنما ظفر بحسن الخاتمة ، وإلا فقد باء بالخيبة والندامة ، وأحاطت به الحسرة إلى يوم مياعده <sup>(٣)</sup> .

لما كان ذلك كذلك فقد احتاط النابلسي فأخضع الشيخ بالنسبة للمريد إلى عالم السبب إذا بدا للمريد من الشيخ ما يبهه من الأحوال ، حتى لا يقع في ورطة تأليه الفرد ، أو تعليق سعادته الأخروية وهدايته الدنيوية على غير الله ، خالق كل شيء عند الأسباب لا بالأسباب .

فلا يجوز للمريد أن يقف عند الشيخ ، بل يجب أن يتجاوزَه إلى ربه ورب الشيخ .

---

(١) إرغام أولياء الشيطان للمناوي ص ٨ — ١٢ . وكذلك انظر ضحى الإسلام لأحمد أمين ج ٣ ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .

(٢) الأبريز ص ١١٦ .

(٣) عجائب الآثار ج ٢ ص ٢١٣ .



فالمريد في بدايته يجب أن يعتقد أن كل ما يظهر له من شيخه إنما هو ظاهر له من الله تعالى ، خيراً أو شراً ، فالخير لبدايته ، والشر لامتحانه في مقام الإرادة والسلوك . وفي أوسط مراتب السلوك يرى أن شيخه مظهر لصفات الله تعالى وأسمائه ، فيتأدب معه بأدب المكلف مع أحكام ربه في الأمر والنهي .

وفي نهاية السلوك لا يرى شيخه بالكلية ، وإنما الله الذي لا إله إلا هو يهدي من يشاء ويضل من يشاء ، وهي أعلا مرتبة .

وينبه النابلسي على أن هذه المرتبة الأخيرة هي مرتبة الصديق أبي بكر رضي الله عنه مع النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد ظهرت منه بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم ، حين قال : « من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت » (١) .

ويكرر النابلسي في هذا الصدد : أن الشيخ الظاهر للتلميذ بصورته ونفسه وروحه وعقله ليس هو الله تعالى ، وإنما الظاهر للتلميذ من وراء صورة الشيخ ونفسه وروحه وعقله هو الله الذي لا إله إلا هو ، والشيخ كله أثر من آثار الله تعالى ، لا تأثير له ولا حركة ولا سكون إلا بالله العلي عن مشابته ، العظيم عن إدراكه .

ونرى أن إدمان النابلسي لثني هذا الالتباس إنما نشأ عن صفات العبودية التي تفني العبد في مراد الله حتى لا يكون للعبد تصرف إلا بالله ، وعن فكرة السبب وتأثيره الذي استقر عند العامة لطول الممارسة ، وعن الخطأ الذي نشأ عند العامة من سوء فهمهم للعبودية ، ونسبة ما ليس للإنسان إليه مما هو حق خالص لله تعالى وحده .

« فإذا لم يكن التلميذ مع الشيخ في واحدة من المراتب الثلاثة (أي مرتبة البداية ، ومرتبة التوسط ، ومرتبة النهاية) وخرج عن مقام إرادة الله تعالى ، وصار يريد صورة شيخه ، لا الله تعالى ، كان لا شيخ له ، وكان شيخه الشيطان ، وشهد

(١) مفتاح للمية ورقة ٣٣ أ ، ب . ونتيجة العلوم ، ونصيحة علماء الرسوم ورقة ١٦ .

غير باب الله ، وغير صفات الله ، وغير الله ، وقد عشا عن ذكر الرحمن في شيخه ، فقيض الله له شيطاناً هو صورة شيخه في بصيرته ، لا في حقيقة الشيخ في نفسه ، فهو له قرين ، يضلّه بتمكين ما في بصيرته من اعتقاد غير ما ذكرنا ، وهو يحسب أنه يهديه <sup>(١)</sup> .

إذن فالشيخ باعتباره سبباً مسخراً من الله تعالى ، يمكن أن يكون سبب هداية أو سبب ضلال ، بحسب نظر الطالب واعتقاده .. يمكن أن يكون ولياً يهدي ، يمكن أن تكون صورته صورة شيطان تضل . واعتبار الشيخ باباً من أبواب الله ، أو مظهراً لتجليات الله هو الاعتقاد الحق إن شاء الله .

ويرى النابلسي أن المرید الصادق اللبيب يمكنه أن يسترشد بكل مظهر من مظاهر الوجود إلى الله ، « فكل شيء من أنه فعل من أفعال الله تعالى شيخ كامل مرشد إلى الله ، فإن المرشد إلى الله فعله تعالى لا غير ، والكل أفعاله ، فالإنسان وغيره في ذلك سواء » <sup>(٢)</sup> .

وهذه الحقيقة نرى أن لها سنداً من القرآن الكريم لأولي الأبصار من قوله تعالى : ﴿ فاعتبروا بأولي الأبصار ﴾ <sup>(٣)</sup> . كما نرى أنها ليست خاصة بأهل البدايات ، وإنما هي خاصة بأهل النهايات ، أو الذين قد تمتعوا بقدر هائل من الذكاء فتحت منهم بصائر القلوب .

### هل هناك استبداد في مدارس التصوف؟

يثور سؤال لا بد أن يثور ، وهو : هل جرى النابلسي على نفس الدرب الذي جرى عليه أهل عصره من اعتبار تصرفات الشيخ فوق المساءلة من جانب الهيئة الإسلامية الملتزمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ أو فوق المساءلة الشرعية على

(١) المصدر السابق ورقة ٣٣ ب.

(٢) مفتاح للعامة ورقة ٣٣ ب.

(٣) سورة : الحشر، آية : ٢ .

حسب النصوص الواردة في الفقه الإسلامي ؟ وهل آمن النابلسي بوجوب إلغاء شخصية المريد تماماً ، وفنائها في مرادات الشيخ وإرشاداته بالغة ما بلغ موقفها من العرف أو من الشرع ؟

والذي يلتفت النظر من الآداب التي ذكرها النابلسي في حق الشيخ أدبان : أولها : « ألا ينكر المريد على شيخه فعلاً من أفعاله ظاهراً أو باطناً ، مطلقاً ، وبعد خطرات وهمه ذنوياً ليستغفر الله منها ، لأن شيخه بيد الله ، والله لا يأمر بالفحشاء والمنكر ، ولكنه تعالى يمتحن من أراد من خلقه بالشيخ وغيره .

« الثاني : أن يكون بين يديه كالليت بين يدي الغاسل ، لا يخالفه في شيء مطلقاً ، ولا ينتصر لجانب نفسه مع شيخه أبداً » .<sup>(١)</sup>

أما الأدب الثاني فنحن نوافق عليه النابلسي في البدايات ما دام الشيخ على حال العبودية التي أوضحناها من قبل ، ولأن الجدل يستتبع المراء ومحاوله الانتصار للرأي ولو كان خاطئاً ، ولا نوافق عليه بعد أن يستوي المريد على الطريق ، لأن المقصود من التصوف أن تكون المواجيد والأذواق مختلفة باختلاف الأشخاص في مواهبهم ، لا أن يكون المريدون جميعاً نسخة من الشيخ ، فهذا هو الذي انعقد عليه إجماع العارفين ، وهو بالمعنى الواسع : أن تتعدد أذواق الطالبين في الإسلام وشرعته بحيث يكون العائد ثراء في المعرفة الإنسانية في إطار الإسلام .

وما دام النابلسي قد حدد هذا الأدب في المريد ، فهو لا يريد أن يشمل الدين قطعوا أشواطاً من الطريق تتبع لهم أن يشهدوا مشارف التحقيق .

أما الأدب الأول ، وهو : عدم اعتراض المريد على الشيخ ما دام الشيخ بيد الله تعالى في مقام العبودية ، والله لا يأمر بالفحشاء ، ولكننا لا ندري تفسيراً لقوله : « ولكن الله يمتحن من أراد من خلقه بالشيخ وغيره » .

(١) مفتاح للعبة ورقة ٣٥ ب .

فإن كان يريد الامتحان بالشيخ بإظهار المخالفات على يديه — وهو ما نرجحه — فقد ناقض نفسه من حيث لا يدري ، إذ أنه كيف يكون الشيخ بيد الله الذي لا يأمر بالفحشاء والمنكر ، ويكون في مقام العبودية ، ثم يجعله الله أداة امتحان لبعض المنكرات يظهرها على يديه ؟

وإنما رجحنا هذا الفهم عن النابلسي لأنه أسلوب العصر كما أوضحنا من قبل ، بل إنه في الغالب مقلد لابن عربي الذي قال بتجسيد الروحانية ، وانقلاب الحمر عسلاً في أفواه الشيوخ ، وقال : إنه شهد ذلك بنفسه ، كما أوضحنا من قبل . على أن الله تعالى لم تجر عاداته بامتحان عباده بإظهار المنكرات على أيدي الصالحين من عباده مطلقاً ، لا في قديم التاريخ ولا في حديثه ، بل إن شرع الله صريح في وجوب مقاومة المنكر باليد واللسان والقلب .

وكيف لا يعترض مريد على شيخ وقد اعترض عمر بن الخطاب على رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أراد الصلاة على رأس المنافقين عبد الله بن أبي بن سلول ، وقصته في ذلك مشهورة ، ولم تكن صلاة الرسول على رأس المنافقين منكراً ولا فحشاً .

والقاعدة تأتي ما أراد النابلسي أن يوافق عليه شيخ العصر من بعيد ، ويقول الشيخ زروق في قواعده : « قد يباح المنوع لدفع مفسدة أعظم ، لا لجلب منفعة »<sup>(١)</sup> وحدد ذلك بالكذب في الحرب وعلى الزوجة ، والغيبة في التحذير والاستفتاء على ما ذكر الأئمة ، ولم يقل أحد إن الفحشاء كالزنا والحمر مباحان في مثل هذه المواقف أبداً .

---

(١) قواعد التصرف ص ٦١ .

## الفصل الثاني

### الطريقة النقشبندية

معنى النقشبندية وغايتها :

الطريقة النقشبندية إحدى الطرق الصوفية التي ينتمي شيوخها إلى بلاد الروم والهند ، وقد نسبت الى الخواجة بهاء الدين نقشبند ، وكان شيوخ هذه الطريقة إلى زمان هذا الشيخ يذكرون الله خفية في الانفراد ، وجهاً في الجمع ، فأمرهم الخواجة بهاء الدين بالذكر سرّاً في الانفراد والجميع على السواء... فكان لذكرهم السري هذا تأثير بليغ في قلوب المريدين ، فقيل لذلك التأثير «نقش» و«بند» يعني : «ربط» فصار المعنى : ربط النقش<sup>(١)</sup>.

والنقش هو : صورة الطابع إذا طبع به على شمع أو نحوه ، وربطه بقاؤه من غير محو ، والمراد بالنقش المطبوع في القلب هو : صورة صفات الكمال الإلهي الحقيقي في القلب .

ويرى النابلسي : أن المراد من نقش الصفات الكمالية الإلهية في القلب : تذكير الإنسان بها بعد نسيانها . وذلك الله سبحانه وتعالى توجه بصفاته على خلق آدم وبنه بذاته العلية الأزلية ، حيث لا كيف ولا أين ، فظهر آدم عليه السلام ، وظهر بنوه

---

(١) رشحفت عين الحياة لعل بن الحسين الواعظ ص ١٩٨ . طبع دار السعادة الثمانية ، ومفتاح المبة ورقة ٣٤٠ ب.

من بعده على صورة مخصوصة ، مبنية بأسماء المتوجه سبحانه وتعالى ، موصوفة بأوصافه ، لها ذات يصح نسبة تلك الصفات إليها ، ولها أفعال كما له أفعال ، ولها أحكام منها على غيرها كما له أحكام.

فنقش الذات والأسماء والصفات والأفعال والأحكام ظهر بظهور آدم وبنيه ، ولكن من أبنائه من محا بعض ذلك النقش بغلبة الحيوانية عليه ، وضعف الإنسانية الكاملة فيه ، ومنهم من كمل نقشه ، أو استعاد نقشه بعد محوه ، فسمي «نقشبند» أي لازم النقش ، ومربوط النقش<sup>(١)</sup>.

والذي يقصده النابلسي من النقش المحو عند بعض الناس هو كمالها تبعاً لكمال المتجلي بها ، لا بمجرد وجودها ، ولأفان من محت عندهم صور النقش لهم أفعال ، ولهم أحكام منهم على غيرهم ، ولكن تلك الأفعال ليست مطابقة لمراد الله ، وتلك الأحكام جائزة عما طبع عليه الإنسان من فطرة الله.

وغاية الطريقة النقشبندية : أن يحصل للسالك مقام الإحسان نتيجة لسلوكه ومجاهداته<sup>(٢)</sup>.

وأصل مقام الإحسان في الحديث الطويل الذي رواه البخاري أن جبريل عليه السلام سأل النبي صلى الله عليه وسلم : ما الإحسان؟ قال : «أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك».

والأساس الذي يقوم عليه الإحسان هو : العبادة ، والمشاهدة.

أما العبادة فيرى النابلسي أن كلمة «تعبد» في الحديث تدل على أن صاحب مقام الإحسان لا فضل له إلا العبادة<sup>(٣)</sup>. وأن هذه العبادة شاملة لجميع شئون العابد. فهو عابد الله «بالإيمان والإسلام اللساني والقلبي ، وأنواع الطاعات الحاصلة بالجوارح»<sup>(٤)</sup>. فالإحسان على هذا عمل قلبي مقارن لجميع أفعال العبد يحول هذه

(١) الفتح الرباني ورقة ١٦.

(٢) مفتاح للمية ورقة ١٤٠.

(٣) مفتاح للمية ورقة ٣٤.

(٤) مفتاح للمية ورقة ١٤٠.

الأفعال من مجرد أفعال رتيبة يمارسها الإنسان لشئون حياته من طعام وشراب ومنكح ومسكن ونوم وصحو ومشى وغير ذلك إلى أعمال عبادية خالصة لله تعالى .

وهذا العمل القلبي الذي يحول حركات الإنسان الظاهرة والباطنة الى العبادة هو «الشهود» أو «المشاهدة» .

وهذه المشاهدة أو الشهود عبارة عن «ملكة وقوة راسخة في النفس تجعل العبد حاضراً مع الله تعالى بكثرة الممارسة والريضة ، بحيث متى شاء استعملها فحضر مع الله ... وتكون بالقلب فقط» (١) .

ويخلص النابلسي إلى أن حقيقة الإحسان هي : «شهود الله تعالى ، والحضور معه في كل شيء ، بحيث لو اشتغل بأخذ الدنيا ، وانهمك فيها ، وصرف جميع أوقاته في تناول لذائذها وشهواتها المباحة كان حاضراً مع الحق سبحانه وتعالى ، مشاهداً لتجليه في كل شيء ، حتى لو أحب نوعاً من المأكول أو المشرب ، أو غير ذلك شهد أن محبته في الحقيقة لذلك المتجلي الحق الذي تجل في صورة ذلك الشيء ، لا لذلك الشيء نفسه ... فالأشياء عنده صور التجليات الرحانية على اختلاف أجناس الأشياء وأشخاصها وأنواعها» (٢) .

والمشهود في الحديث الجمع على صحته والذي رواه عمر رضي الله عنه من قوله صلى الله عليه وسلم «إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى» . ومعنى النية : تخليص الأعمال من شوائب الإرادات المتشعبة ، وحصر الإرادة بها لله وحده ، طاعة لأمره ، واجتناباً لنهيه ... فإذا كان ذلك فإن الإحسان كما جاء في الحديث الأول هو الأفق الأوسع والأشمل والأسمى لموضوع النية ، وهو المجال الحر للفكر الإسلامي وفلسفته التي لا تخرج في الحقيقة عن تنمية البذور الثابتة في الكتاب والسنة ، وتحويلها إلى دوحات وارفقة الظلال من الأفكار والفلسفات في إطار من

(١) مفتاح العلية ورقة ٤٠ ب .

(٢) القتح الرباني ورقة ٣٠ .

الالتزام الإسلامي الصحيح ... حتى وإن تشابهت بعض عناصر الفكر الإسلامي مع بعض عناصر الفكر عند أمم أخرى من أهل الدين أو من غير أهله كما أسلفنا القول في ذلك .

وحين تكون النية استبطاناً للهدف الذي يوجه إليه العمل في داخل القلب ، فإن الإحسان هو انطلاق من هذا الاستبطان الى الشهود والرؤية المتجددة لله تعالى في مظاهر الخلق كلها ، ومنها الإنسان الرائي نفسه ، فالمحسن يراه «لأنه تعالى متجل عليه في كل شيء» ، وكل شيء أثر تجليه عليه ، وهو أيضاً من جملة تلك الآثار ، فكأنه يراه<sup>(١)</sup> في المظاهر كلها ومنها نفسه .

وإنما أدخل كاف التشبيه في الحديث فقال : « كأنك تراه » ، بينا الشهود محقق ، لأسباب منها : « أن صور الأشياء الحادثة أصبحت حججاً على عين البصيرة ، فلم تعد البصيرة ترى حقائق الأشياء بسبب تلك الحجب ، وإنما ترى صورها الظاهرة فحسب .. كما كانت صور البقر حججاً على عين البصيرة لصور السنين فيمن رأى في منامه بقراً ، حيث عبره سيدنا يوسف بالسنين<sup>(٢)</sup> » .

ويلفت النابلسي الأنظار إلى هذه اللوحة فيقول : فانظر ماذا أحدث النوم في بصيرة النائم من الصور التي ليست عليها المراثيات ، فإن السنين لا صور لها في الحس ، وقد أبصرها النائم في صورة البقر بسبب نومه ، وكذلك المؤمن في الدنيا ، يرى الصور لمن لا صورة له بسبب نوم بصيرته<sup>(٣)</sup> .

إذن كيف يتحقق الشهود مع نوم البصيرة على هذه الصورة ، ومع استقلال النظر برؤية الأشياء على غير ما هي عليه ؟

والجواب أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « نحن معشر الأنبياء تنام عيوننا ،

(١) مفتاح اللبى ورقة ١٤٠ .

(٢) الفتوح الرباني ورقة ٣٠ .

(٣) نفس المصدر والموضع .



ولا تنام قلوبنا». فأثبت النوم لعموم الأنبياء ، فعلمنا أنهم عليهم السلام يرون ما يرى الناس من الصور التي هي حجب هذا للتحلي الحق ولكن بأعينهم لا بقلوبهم ، وبأبصارهم لا ببصائرهم ، فبصائرهم محفوظة من الغفلة والحجاب عن رب الأرباب ، وعيونهم تحجب تارة ولا تحجب أخرى ، وقد قال صلى الله عليه وسلم : «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً». فأخبر أنه يعلم ما لا يعلمون ، وهو زمن كشف الحجاب عن بصره صلى الله عليه وسلم .

«وللورثة من الأمة حظ من الأنبياء في هذا المقام الذي هو مقام الإحسان ، كما ورد عن الصديق أنه قال : ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله <sup>(١)</sup>» .

ونظراً لأن هذا الباب من التصوف قد دخلت منه عقائد زائفة الى الإسلام كالقول بالتجسيد ، وبالحلول والاتحاد ، وغير ذلك من المذاهب الفاسدة ، فقد احتاط النابلسي ، وجعل للإحسان شروطاً ، حتى يكون إسلامياً خالصاً ، وهذه الشروط هي :

١ — الاعتقاد الموافق للسنة

٢ — العمل الحائلي من البدعة .

٣ — القول المحفوظ من اللغو

وأفاض في شرح هذه الشروط على وفق ما هو معلوم من الشريعة ، وخوفاً من أن تتسلل بعض الأفكار الغربية الى عالم الإسلام من خلال هذه الفلسفات التي تطرق اليها الإحسان ، ولا سيما في أسرارها التي تتجه اتجاهها مباشراً نحو وحدة الوجود كما يراها الصوفية ، وعلى الوجه الذي سوف نبينه في موضعه إن شاء الله — فقد اشترط لصحة مقام الإحسان أن يكون بعد التعلم والإتقان والدراسة ، لا بمجرد التقليد ، وقرر أن ذلك لا يتم إلا بمتابعة الشيخ الكامل الذي يرشد السالك الى كيفية المعاملة مع الحق والخلق ، فإن العلم بذلك غير كاف .

(١) نفس المصدر والموضع .

ويدلل على ذلك من واقع الصناعات الأخرى «فكم من إنسان يعلم أجزاء الطعام كالطباخ، وأنه مركب من الشيء الفلاني والشيء الفلاني، وأن كيفية تركيبه كذا وكذا، وكذا أفاده ذلك الطباخ، ولكنه لا يعرف كيفية طبخ ذلك الطعام بنفسه، فتراه إذا طبخه أفسده.

«وكذلك ليس كل من علم الأحكام الشرعية يعرف كيفية إيقاعها على الوجه الذي تطلب منه، فيحتاج الى معلم يعلمه ذلك، وهم علماء الطريقة، وهم غير علماء الشريعة وعلماء الحقيقة<sup>(١)</sup>.

فعالم الشريعة هو الذي يرشد الى تصحيح صور الأعمال، أما عالم الطريقة فهو من يرشد الى تصحيح وسائل قبول الأعمال عند الله<sup>(٢)</sup>.

والعلماء الدعاة عند النابلسي ثلاثة، ولكل منهم اتجاه محدد: عالم بالشريعة فقط، وهو يدعو الناس الى تعلم ما يفترض عليهم من أحكام ربهم. وعالم بالطريقة، وهو لا يكون أبداً إلا عالماً بالشريعة، وهو يدعو الناس الى العلم بالأحكام، ويعلمهم كيفية إيقاعها على الوجه المقصود، الحائلي من البدعة، وعالم بالحقيقة، ولا يكون أبداً إلا عالماً بالشريعة والطريقة، وهو يدعو الناس الى العلم والعمل به، ويبين لهم كيفية ذلك، ويسلكهم في طريق المقامات والأحوال الإلهية بالحال والقال والمهمة<sup>(٣)</sup>.

وأعلا مقامات الإحسان الذي هو غاية الطريقة النقشبندية هو سر الإحسان<sup>(٤)</sup>، وهو: الفناء للبعد عن سائر الأغيار، حتى لا يبقى للسالك خبر عما سوى الله تعالى<sup>(٥)</sup>، وهو «عود الوجود إلى واحد»<sup>(٦)</sup>.

(١) الفتح الرباني ورقة ٣٢.

(٢) الأمد الأقصى لأبي زيد الدبوسي ورقة ١٦٨. تحت الطبع بتحقيق ولدنا محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت - لبنان.

(٣) الفتح الرباني ورقة ٣٢.

(٤) نفس المصدر والموضع.

(٥) مفتاح النية ورقة ١٣٨. (٦) الفتح الرباني ورقة ٣٢.

ويرجع النابلسي مقام الفناء هذا الى قوله تعالى : ﴿كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَأِنْ﴾ . ويقتضى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴿<sup>(١)</sup>﴾ .

ويرى تفسيراً لهذه الآية : أن كل شيء في علم الله تعالى لم يبرح منه على ما هو عليه من العلم الصرف ، والوجود لله تعالى وحده ، وهو مشرق على الحضرة العلمية كاستحضار العالم لما في علمه من المعلومات ، فإذا ظهرت تلك المعلومات وهي على ما هي عليه من العلم الصرف ، رأت نفسها موجودة بإشراق وجود غيرها عليها ، فادعت الوجود لنفسها مع وجود غيرها ، وتكبرت عن الانحطاط في الوجود عن غيرها ، وزعمت أنها تشاركه فيه ، وهي معلومة بالعدم الصرف ، من غير شعور منها بذلك ، وهذا معنى قوله : ﴿كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَأِنْ﴾ .

والسالك في فناءه المذكور يشهد حقيقة ما ذكرنا ، ويزول عنه تكبره عن أصله العلمي ، إذ زعم أن وجود غيره هو وجوده ، ويرتفع عنه حجاب الوهم إذا فهم هذا <sup>(٢)</sup> .

وهذا هو المعنى المراد للصوفية من الفناء ، فليس المراد به إسقاط الخلق ونفي وجوده بالكلية ، حتى لا يعطل الشريعة بقوله هذا ، اللهم إلا في حالة من حالات الغلبة ، حين تغلب « أشعة الحقيقة وتستولي على حدة البصيرة ، فإن صاحب هذه الحالة ينكر وجود الشاهد ، من حيث غلبة حضرة الوجوب على حضرة الإمكان <sup>(٣)</sup> » . فإذا زال عنه سكر الحال عاد الى المعنى الأول . ولنا مزيد كلام في هذا الموضوع عند كلامنا على وحدة الوجود .

(١) سورة : الرحمن ، آية ٢٦ ... ٢٧ .

(٢) الفتح الرباني ورقة ٣٩ ومفتاح المبة ورقة ١٢٨ وتحقيق اللوق والرشف في الخالفة بين أهل الكشف ورقة ٤ أ ، ب .

(٣) تحقيق اللوق والرشف ورقة ٥ .

## مناهج النقشبندية :

الطريقة النقشبندية مثل غيرها من الطرق الصوفية ، تسلك في تربية مرديها منهج الصعبة ، أو منهج الذكر .

أما الصعبة فيرى النابلسي أنها أتم وأكمل للمريد ، وأن شيخ الصعبة أقوى وأسرع تأثيراً فيه من شيخ الذكر ، لأن شيخ الذكر ذكره أمر المريد لا شيخه ، فهما شيخان مجازا . أما شيخ الصعبة فهو الشيخ حقيقة لعدم وجود الواسطة بين قلبه وقلب المريد ، «والأحوال أسرع سراية في الجليس من الأقوال»<sup>(١)</sup> .

وأما الذكر فيكون منفرداً أو مع الشيخ أو مع الرفيق أو الرفقاء سرّاً بالقلب ومع المراقبة للمذكور وهو الله تعالى أثناء الذكر ، وعدم الغفلة عنه باشتغال القلب بما سواه»<sup>(٢)</sup> .

والذكر يكون أولاً بالتلقين من الشيخ للمريد ، والتلقين أيضاً يكون سرّاً بالقلب من الشيخ ، وبالتلقي الصامت من قلب المريد ، وذلك بأن يجلس المريد على طهارة في مقابلة شيخه على ركبتيه بكليته ، مغمض العينين بحيث لا يكون له شغل خارج قلب شيخه ، ويراقب بقلبه قلب الشيخ ، ويذكر الشيخ حينئذ ﴿لا إله إلا الله﴾ . ثم يفتح عينيه في وجه شيخه «لعله يجد له هبة مخصوصة في حال الذكر أنتجها ذكره القلبي ، فيتعلمها المريد»<sup>(٣)</sup> .

ويعتبر التلقين على هذه الصورة إذناً من الشيخ للمريد بذكر الكلمة الطيبة . أما كيفية الذكر على هذه الطريقة فبأن «يجعل الذاكر لسانه ملتصقاً بسقف القم لصقاً محكماً ، ويلصق الشفة العليا بالشفة السفلى ، والأمنان العليا بالأمنان السفلى ، ويحبس أنفاسه ، وهي حالة تشبه حالة الميت ، وبعد ذلك يشرع بكلمة (لا) مبتدئاً

(١) مفتاح المية ورقة ٣٥ ب .

(٢) نفس المصدر والوضع .

(٣) مفتاح المية ورقة ١٤٠ .

بها من السرة حتى يتحقق خروجها من القلب ، ويعلم كيف تنفزع الأفعال البدنية من فعل القلب ، ويصعد بها الى جانب الدماغ ، فيعرف كيف صعود الأمر أولاً الى الدماغ ، ثم نزوله الى باقي الأعضاء ، إذ لا بد من عرض كل أمر يأمر به القلب على العقل ، والعقل في الدماغ ، فإذا وصلت بكلمة (لا) الى الدماغ ملت بكلمة (اله) الى جانب اليمين ، فإن النفس في جانب اليمين ، وكل ما تحبرك به نفسك عن الإله فهو باطل ، لأنها تصور ، والله لا صورة له ، وتكيف ، والله لا كيفية له ، فلا بد من نقي إلهها الذي تزعمه ، حتى يثبت عندها الإله الحق الذي لا يصور ولا يكيف .

« ثم تميل بكلمة (إلا الله) الى اليسار ، والقلب في جانبك اليسار ، وترمي بها على القلب الصنوبري الشكل رمزاً قوياً ، بحيث يظهر أثرها ، وتظهر حرارتها في سائر الجسد .

« وبعد ذلك يعيل الذاكر بكلمة (محمد رسول الله) من جانب اليسار منه وهو جانب القلب ، إلى جانب اليمين وهو جانب النفس ، ويأتي بها بينها .

« ويقول الذاكر بعد ذلك بقلبه : إلهي أنت معبودي ، لا سواك مقصودي »<sup>(١)</sup> .

ويؤكد البابلي على الذاكر مسألة «الحفاء» حتى لا يتحرك من الذاكر عضو ، ولا يشعر من كان قريباً منه بأنه ذاكر ، «فإن مبنى هذه الطريقة على الإخفاء ، ولأنه أبعد من الرياء ، وأحفظ للقلب ، وأقرب في تحصيل الصدق والحال»<sup>(٢)</sup> .

وهناك طريقة أخرى للذكر : هي الذكر باللسان على الطريقة القديمة للنقشبندية ، والتي كانوا يذكرون بها قبل أن يلزمهم بهاء الدين نقشبند بالحفاء ، وهي : أن يحبس المرید أنفاسه تماماً ، ويذكر الكلمة الطيبة ، قلربما يسعه النفس العميق ، ويجهتد أن يكون وقوفه وإخراج نفسه على وتر من الذكر .

والذي زاه أن هناك وجوهاً من الشبه قوية بين الطريقة النقشبندية وبين

(١) مفتاح للمية ورقة ٣٧ب ، ٣٨ أ .

(٢) نفس المصدر ٣٨ب .

«اليوجا» الهندية. واليوجا طريقة تربية كان مريدوها يرمون إلى جعل النفس تتصل بمبدئها الروحاني، ويرون الحياة من الآلهة إلى أدنى الموجودات ذات وحدة جوهرية، أن الوجود واحد، «فهو في داخل قلبي أصغر من بذرة من أصغر البذور، وهو أيضاً أنا في داخل قلبي أكبر من الأرض، وأكبر من جميع السموات، وأكبر من جميع العوالم»<sup>(١)</sup>.

واليوجا: خلاصة أبحاث ظهرت منذ آلاف السنين، نتيجة لتجارب قام بها جهابذة الروحية والفلسفة في الهند وفارس ومصر الفرعونية وبلاد الكلدان واليونان، واستمرت سراً من الأسرار الخفية حقبة من الزمن، يزاولها الكهنة في المعابد حتى كادت تندثر<sup>(٢)</sup>.

وحبس النفس في الطريقة النقشبندية والتنفس العميق في اليوجا من وجوه الشبه البارزة بينها. «وخطلة اليوجا في قيام الوحدة بين الروح والجسد، حتى يعم نور الروح ظلام الجسد، وهي تمارين التأمل في أعماق النفس وفي الكون، والبحث عن حقيقة الروح التي تغمر نفسك، ومصاحبة ذلك بالأنفاس العميقة»<sup>(٣)</sup>.

وتركيز المعاني في أجزاء من أجهزة الجسم الباطنة بغية سريانها في جميع أنحاء الجسد عمل مشترك بين اليوجا والنقشبندية. وقد مر بنا تركيز معاني أجزاء كلمة (لا إله إلا الله) في القلب والنفس والدماغ، وفي اليوجا يرشدون المتوكل صحياً إلى أن «يستشئق من الحالة المحيطة به في بطء وعمق، مع تركيز العقل على أن يحصل على القوة والعافية من عند الله الغامر للوجود بقوته، ثم يركز ما يستشقه في الضفيرة الشمسية، وهي كائنة في المركز العصبي خلف فم المعدة أمام العمود الفقري، ويستشعر أنه يحصل على الصحة الكاملة، ويدفع بها إلى كل خلية في جسمه عن طريق المجموعة العصبية»<sup>(٤)</sup>.

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة. ترجمت بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود.

(٢) اليوجا يتويع السعادة لباس السيري ص ٢١.

(٣) المصدر السابق ص ٢٨٧.

(٤) العقل المتحرر لباس السيري ص ٢٧٤.

ومن سريان المعاني كذلك عند أهل اليوجا قولهم: «تمثل قوة الله تغمرك ، وتسري فيك مع سريان اللوثة الدموية ، حتى تصل إلى كل جزء من أجزاء جسمك وعقلك ، وسترى ما يغمرك من قوة وشعور بلذاتيك»<sup>(١)</sup> .

ومناجاة الله تعالى في النقشبندية عقب كل دورة من دورات الذكر القلبي بقول المريد : إلهي أنت مقصودي ، ولا سواك معبودي . كما ذكرنا يماثلها في اليوجا نفس المناجاة لله بمطلب الطالب بعد دورة من دورات التأمل والتنفس العميق<sup>(٢)</sup> .

وأخيراً فإن «اليوجا تقضي على الغفلة عن الله بتمرينات التأمل والتنفس العميق الرتيب ، التي تقوي الصلة بين العبد وربّه ، وتجعلها دائمة في كل لحظة ، حتى يصل إلى المراتب العليا لليوجا ، وهي مرتبة «التوحد» . وهنا تظهر فيه الخوارق للطبيعة ، وتنبع فيه الحكمة والمعرفة .. ولا بد من مصاحبة معلم روحي ، أو رائد متصوف<sup>(٣)</sup> » .

وفي الطريقة النقشبندية يتحدث النابلسي عن المراقبة فيقول : «ومن بركة المراقبة أن يحصل المراقب على مرتبة الوزارة والنيابة عن محمد صلى الله عليه وسلم بمعنى الخلافة عن صاحب المراقبة في الظهور والتصرف في عالم الملك وعالم الملكوت ، فيكون هو صاحب الوقت الذي بخواطره تتصرف الملوك في ممالكها ، والرعية في أملاكها... وصاحب المراقبة إذا نظر غيره من أهل الحجاب والغفلة وسرى ذلك النظر بقبول ذلك الغير استحالة ذلك الغير إلى ما عليه صاحب المراقبة من الكمال... وبالرياضة والتكرار تحصل للمراقب الجمعية التامة التي هي شهود وحدة الوجود على الوجه المشروع ، ويحصل له دوام قبول القلوب<sup>(٤)</sup> » .

والتوافق ظاهر بين الحالين ، لا يحتاج إلى بيان... وإذا كانت اليوجا تعمل في حقل الصحة الجسدية والحياة العامة للبشر ، ولكنها مع ذلك تدفع الإنسان إلى

(١) اليوجا ينبوع السعادة ص ٢٩٣ .

(٢) العقل المتحرر ص ٢١٧ ، ٢٢٠ ، ٢٧٤ ، وغيرها .

(٣) اليوجا ينبوع السعادة ص ٢٩١ .

(٤) مفتاح المية ورقة ٤٢ أ .

الفكر في أنه «جزء من الكل ، وأن كل شيء في الوجود وحدة متكاملة ، وأن الروح جزء من هذا الكل الواسع العظيم»<sup>(١)</sup> . كما تعمل على تقريب الإنسان من ربه انطلاقاً من هذا الشعور بالانتماء إلى الوجود في مختلف مظاهره ، وهو الأمر الذي توجه إليه الطريقة النقشبندية تماماً .

وكما قلنا من قبل : إن الأصل في التأمل أنه كم مشترك بين البشر جميعاً ، وإن اقتباس منهج من مناهج التأمل ، وصبغه بالصبغة الإسلامية ، لا يصم التصوف الإسلامي بالتبعية لغيره كما يدعي البعض .

والباحثون بصفة عامة متفقون على أن أصول التصوف الإسلامي موجودة في القرآن ، ولكنهم يختلفون في مدى استقلال القرآن والسنة عن غيرهما من الروافد الأجنبية ... فيقول نيكلسون : «صواب أن نعد المتصوفة بين خواص دارمي القرآن ، ولا يصح فيما أظن أن نعتبر التصوف مجرد نتيجة للدراسات القرآنية»<sup>(٢)</sup> .

كما يقول الدكتور إبراهيم بيومي مذكور : «إننا لا نسلم بإبعاد القرآن رأساً عن النظريات الصوفية ، كما لا نوافق على عده وحده كفيلاً بخلق تصوف كامل .. ويجب أن نبحث عن أصول التصوف الإسلامي في الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية ، كما نبحث عنها في الصوامع الهندية ، والبيع اليهودية ، والكنائس المسيحية ، وتعاليم مدرسة الإسكندرية»<sup>(٣)</sup> .

ويقول مرجليوث : «إن في القرآن البذور الحقيقية للتصوف ، وهذه البذور كفيلة بتنميتها في استقلال عن أي غذاء أجنبي»<sup>(٤)</sup> .

ونحن مع الأستاذ مرجليوث في أن بذور التصوف في القرآن صالحة للنماء لكي يكون هناك تصوف إسلامي ، ولكننا لا نستبعد الغذاء الأجنبي في المناهج والفروع

(١) اليوجا بينوع السعادة ص ٢٩٢ .

(٢) Nicholson: le gacy of Islam, pp. 212.

(٣) في الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ٦٤ .

(٤) Development of Mageliouth: The Early Mohammadism, p. 199.



لا في الأصول ، كما نتحفظ على رأي الدكتور مذكور في أن أصول التصوف الإسلامي كامنة في بيع اليهود وكناثس المسيحيين كما يقول ، وقد رددنا هذا القول في نهاية الباب الأول من هذا القسم ، كما لا نوافق نيكلسون على القول بأن التصوف لم يكن من نتائج دراسة القرآن .

#### المراقبة :

مفهوم المراقبة في تراث السلف مفهوم بسيط ، يمكن حصره في : «ملاحظة اطلاع الله تعالى على العبد في سره وعلايته»<sup>(١)</sup> فلا يمكن أن يستخفي منه بمقابل اللز من خواطر السوء فضلاً عن صفات المحرمات وكبائرها .

أي إن المراقبة في أوسع مفاهيمها السلفية هي : الاستحضار الدائم لله تعالى ، ولكل ما يقرب إليه ، ويرغب فيه ، ويرهب منه . فالغاية منها على ذلك «إثارة نوازع الحب لله ، والخوف منه سبحانه وتعالى»<sup>(٢)</sup> .

ولكن المراقبة كما تحدث عنها النابلسي في الطريقة النقشبندية تنجه نحو التحقيق والتقسيم والتعقيد وتعدد المواقع والغايات .. فالمراقبة في التراث السلفي بمثابة الحفاظ على ما أحرزه المؤمن من ثمرات العلم بالله ، والوقاية له من الغفلة المؤدية إلى الجهل ، ثم التجوز في العمل ، ثم الظلمة في القلب .. أما المراقبة في السلوك النقشبندي فهي بمثابة العلاج لما أصاب القلوب من الغفلة ، ومحاولة استعادة علمها بالله ، ونورها المصاحب لهذا العلم في الوقت نفسه ، فالفرق بينها إذن هو الفرق بين الوقاية والعلاج .

ويدل على ذلك أن حديث الإحسان الذي هو مستند المراقبة ينطلق من مبدأ مسلم به هو أن المؤمن في عبادة شاملة لجميع أقواله وأفعاله وأحواله ، كما أشار النابلسي في «الفتح الرباني» وذكرناه آنفاً ، ولكي تكون العبادة مقبولة ومشرفة

(١) المراقبة للمحاسبي ورقة ٣ .

(٢) نفس المصدر والموضع .

ثمرتها ، ولكي تبقى ثمرتها ، ويسلم قبولها من الآفات ، فقد شرعت المراقبة في إطار الإحسان .

أما في التراث الصوفي المتأخر ، لا سيما عند النابلسي ، فقد اختلط هذا الاتجاه بالجانب النظري الذي يفلسف المراقبة ، ويحاول إعادة الوثاق « بين النفس الوهمية الجامدة والقلب الحقيقي السائل مع الأنفاس ، والمتغير المتقلب مع الأوقات »<sup>(١)</sup> .

والمراقبة منهج من مناهج السير إلى الله في الطريقة النقشبندية ، وهي عندهم « التوجه بالكلية ظاهراً وباطناً إلى الله تعالى ، في السر والعلانية ، مع ترك الشواغل والموانع .

والسائر إلى الله على طريق المراقبة يبدأ من حيث انتهى السائر على طريق ذكر الكلمة الطيبة كما أسلفنا الحديث عنها .

فالراقب « يلاحظ معنى اسم الله تعالى الذي لا كيفية له ولا شبيه ولا مثيل ، ملاحظة إقبال من الحاطر عليه ، لا ملاحظة تشبيه وتمثيل »<sup>(٢)</sup> .

وإقبال الحاطر من المرید على معنى اسم الله تعالى أسلم من انتظار الحواطر الواردة ... وذلك أن انتظار الحواطر يفتح الباب أمام الحواطر الشيطانية والنفسانية ، أما التوجه بالحاطر إلى الله تعالى فهو توجه « بجميع قواك الباطنة والظاهرة »<sup>(٣)</sup> . فهي مشغولة بالتوجيه ومحركة الهمة نحو الله ، وليست فارغة منتظرة لما يرد عليها ، ولهذا كان احتمال ورود الحواطر الشيطانية أقل ، بل يمكن أن يكون منعداً ألا فيما يتصل بالتصور والتمثيل . فالتشبيه والتمثيل هما آفة هذا المنهج . ولهذا كانت العصمة من هذه الآفة « أن تحفظ هذا المعنى المنزه في خيالك من غير تصور له

(١) مفتاح الحية ورقة ٤١ ب . وقرن بما جاء في الیوجا بنوع السعادة من أن « الیوجا تفسر الاتحاد بين النفس والجسم والعقل والروح والبيئة » ص ١٨ .

(٢) مفتاح الحية ورقة ٤١ أ .

(٣) نفس المصدر والموضع .

باقى في الخيال ، بل كلما ثبت له التصوير في الخيال تنفيه ، فإن الخيال من ضرورته  
التصوير» (١).

ولما كان المقصود في الطريقة النقشبندية هو إعداد القلب لتحويل المعاني الى أعمال  
في الجوارح ، أي ليكون موجهاً للجوارح بما فاض منه من المعاني ، فإن السالك هنا  
مطالب بأن يتوجه بجميع قواه ومداركه ، ويدفع هذا المعنى البعيد عن التمثيل  
والتشبيه الى القلب ، وتركيزه فيه بقوة الخيال ، ويتكلف ملازمته ، ويحمل نفسه على  
هذا التوجه ، وكلما منها عنه أو تكاسل عاد إليه «حتى تضمحل رسوم نفسك ،  
وتزول وساوس أوهامك وحلمك ، فلا يبقى بين الله من حيث إنه عالم وبين  
السالك من حيث إنه معلوم واسطة ، ويصير هذا الحال ملكة فيك متى شئت  
استعملتها من غير كلفة» (٢).

ولكن المراقبة مفاعلة من الجانبين ، « فلا بد حينئذ من كون الفعل من جانب  
العبد ومن جانب الرب تعالى ، فلا بد من كون المراقب (بكسر القاف) مراقباً  
(بفتحها) من العبد والرب ، وذلك لاطلاع العبد على اطلاع الحق سبحانه وتعالى  
على جميع أحواله الظاهرة والباطنة» (٣).

وجمع العبد بين المراقبتين — مراقبة العبد لله ، وملاحظة أن الله يراقبه — أكمل  
من مراقبته هو فقط « لوجود الغفلة معها أما الجمع بين المراقبتين فلا غفلة معها» (٤) ،  
لأنها كما قلنا من قبل اشتغال من العبد من أول قدم ، وليست انتظاراً لما يشغله من  
الخواطر والغفلات.

وطريق المراقبة كذلك أعلا من طريق الذكر بالثني والإثبات بلا إله إلا الله ، لأن

---

(١) المصدر السابق والموضح . والفتح الرباني ورقة ٣٢ . وتحقيق الذوق والرشف ورقة ٤ أ.

(٢) مفتاح المية ورقة ٤١ أ.

(٣) المصدر السابق ورقة ٤١ ب.

(٤) المصدر السابق ورقة ٤٢ أ.

النفي والإثبات فيه كثرة الخطى في السير ، فهناك خطوة نفي الآلهة الكاذبة ، وتني كل ما يحظر بالبال عند ذكره تعالى ، ثم إثبات الكمال لله تعالى بعد ذلك ، ثم نفي ما يحظر بالبال عند الإثبات ، وهكذا حتى يصل الى الله تعالى في السير الروحاني برفع قدم ووضع قدم أخرى . أما طريق المراقبة ففيه تقليل السير ، وترك تعب النفس والإثبات ، وترك انتظار ما لا يدرك ، فالوهم والطمع باق مع النفي والإثبات ، لا مع المراقبة<sup>(١)</sup> .

### الرابطة :

والسير الى الله على طريق الرابطة بين المريد والشيخ هو المنهج الثالث من مناهج السلوك النقشبندي .

ومعناها كما حدده النابلسي «ربط المريد قلبه بالشيخ الكامل ، الذي وصل بروحه وقلبه الى مقام المشاهدة ، وتحقق في نفسه بالصفات الذاتية المنسوبة الى ذات الله تعالى من غير كيف ولا كيفية ، على التنزيه المطلق ، بحيث اضمحلت صفاته في صفات الحق ، كاضمحلال الظلال بالشخص لا استقبال النور ، وانمحقت هويته في هوية الحق تعالى ، فصار يسمع به ، ويصر به ، كما ورد في حديث المتقرب بالأنواف»<sup>(٢)</sup> .

والذي يريدُه النابلسي هنا هو : انمحاق إرادة الشيخ في مراد الله ، فلا يسمع إلا بمراده ، ولا يصر إلا بمراده ، ولا يمضي ولا يتكلم إلا بمراده ، وليس هو ما يريدُه أهل الاتحاد من أن الشيخ أصبح هو عين الله ، وهو يؤكد فهمه هذا بأن أمثال هذا الشيخ إذا رأهم الناس «ذكروا الله لكثرة ما يظهر عليهم من أنوار الصلاح»<sup>(٣)</sup> .

(١) نفس المصدر والموضع .

(٢) تلمذ البخاري ٨ / ١٠٥ عن أبي هريرة من حديث طويل جاء فيه : «... وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه ، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، ولئن سألني لأعطينه ، ولئن استعاذني لأعبدنه» . الحديث .

(٣) مفتاح المعية ورقة ٤٧ ب .

فهم أدلاء على الله من طراز له قوة التأثير على كل من يراه أو يصحبه ، كرامة له من الله تعالى ، بعد أن سلب ارادته تماماً الله ، وأصبحت كل إرادته ، وكل ميوله ، وكل نواياه ، ظاهراً وباطناً فانية في مراد الله تعالى ، وأصبح هو النموذج المتجسد والمتحرك على الأرض ممثلاً لما يريد الله تعالى من العباد ، ومن هنا واتاه العون الإلهي في كل ما يقدم عليه من الحركات والسكنات بحيث ينطق كل من رآه باسم الله ، وينبض قلبه باسم الله ، لأنه أصبح علماً من أعلام الله بمشي على الأرض .

وليس عجباً ولا بدعاً ما يقرره النابلسي هنا من أثر الشيخ الكامل على المريد الذي يجيد استقبال الفيوضات الإلهية ، لأنه أمر مقرر في دنيا الناس من العامة الذين لا يعنون بهذيب نفوسهم وصفاً لها ، والعودة بها إلى أصل فطرتها .. فترى الواحد منهم يكتب إذا رأى إنساناً بعينه ، وعلوه الحيور والسرور إذا رأى إنساناً آخر ، ويكي لمنظر إنسان ثالث ، وتهذب ثائرته على أثر لمسة حانية من إنسان رابع ، وتنسحق إرادته وتضيق في مراد محبوبه من المال أو النساء أو البنين فلا يتصرف إلا وفق ما تريد تلك الزينة وتطلب من الأعمال والتصرفات .

حتى الأماكن هي الأخرى لها نفس التأثير ، فلا يستطيع أحد أن ينكر اشتماله من الإقامة في مكان ، ولا سروره وحضوره في مكان آخر . كما لا يستطيع إنسان أن يسوي بين قلبه وهو يجاور الكعبة ، بينه وهو يجول في منزله من المنزهات ، وبينه وهو يشرف على مزبلة من المزابل . فلكل مكان ، ولكل إنسان ، ولكل بلد ، أثره الذي يسري الى القلوب ، ويتحكم في النفوس .

ولكن اختلاف الناس في الانفعال والتأثر بالمظاهر الكونية لأسباب تلك التي تتصل بالفيض الإلهي ، وبدن الفطرة — أمر غير منكور . فهناك من يفر من الصالحين ، ويألف العامة أو الفاسقين ، وهناك من يفر من المسجد الحرام ، ويأنس الى ملهى من ملاهي الليل ... والسبب في ذلك : أن فيض الله على الأشخاص — وهو ما نحن بصددده — لا يدركه الإنسان ، ولا يتأثر به على ما هو عليه ، إلا إذا عاد قلبه الى ما

كان عليه من الفطرة، صافياً نقياً صقيلاً، لم يفسده صدأ الشهوات، ولا سلطان الهوى.

«والشيخ قلوبهم أقلام بيد الحق سبحانه وتعالى، يكتب بها في ألواح نفوس المريدين ما أراد، فتى ذهب صقال اللوح وصفاءه امتنعت الكتابة فيه، فإذا رجع إلى الصقال، جرت فيه الأقلام بقدرة الملك العلام»<sup>(١)</sup>.

وهذه الرابطة التي يعقدها المريد بشيخه عقداً معنوياً لا شكلياً فحسب، تنتج له ما ينتجه الذكر من حصول الغيبة والقناء في شهود الحق، «لأن المشايخ جلساء الله تعالى، على معنى أنهم لم يرحوا عن شهود الحق تعالى، ومناجاته في الحلاء والملا، وهذه المحالسة تنتج للمريد صحة المذكور، وهو الله سبحانه وتعالى الذي قصد بالذكر»<sup>(٢)</sup>. ولأن «قلوب الإخوان المتحايين مع الله، الذين اجتمعوا عليه، واثقفوا به، أنوارها دائمة السراية متواصلة، قربت المنازل الحسية أو بعدت، حسبما تعطيه المقابلة المعنوية المشار إليها بقوله تعالى: ﴿إخواناً على سرر متقابلين﴾»<sup>(٣)</sup>. فهذه المقابلة الروحية التي حصلت للقلوب، بها حصل الإمداد لأهل المحبة، وإن وقعت دونهم حجب<sup>(٤)</sup>.

ولكي تنتج الرابطة أثرها الذي تهدف إليه الطريقة النقشبندية ينصح النابلسي المريد بطلب الشيخ العزيز الذي لم يذل لشيء من الأكوان لعزته بربه، «فإذا رأيت أيها المريد أثر هذا الشيخ بأن تغيرت عليك عادتلك من الحجاب والغفلة، ورأيت شواهد الحق، ولوامح الجمع في نفسك، وبرقت لك بوارق الإقبال، فينبغي لك

(١) مفتاح اللبية ورقة ٤٣ أ.

(٢) مفتاح اللبية ورقة ٤٢ ب.

(٣) سورة: الحجر، آية: ٤٧.

(٤) مدارج السلوك ص ٥٣.

أن يحفظ ذلك الاثر ، ويحضر له قلبك ، وتفرغ لفهمه سر ، وتعيه بعقلك ولبك ، ولا تتركه يمر عليك ويمضي وأنت غافل»<sup>(١)</sup> .

فاليقظة للواردات التي ترد عليك من صحبة الشيخ ، لا يراد منها مجرد الانفعال ، بل يراد منها : أن يستقبلها العقل بالفهم ، والسر بالحفظ ، والقلب بالتفرغ . وكلما غفل أحد هذه المدارك عن عمله المحدد له عاوده المريد باليقظة ، «حتى تصير تلك الكيفية ملكة راسخة في نفسك ، بحيث لا تتكلف استحضارها ، بل تستحضرها متى شئت»<sup>(٢)</sup> .

وقلوب المريدن الصادقين ليست على وتيرة واحدة في استقبال الآثار الناشئة عن الرابطة القلبية مع الشيخ ، فهناك من المريدن من لا تؤثر فيه الرابطة آثار الذكر ، وهي الوصول الى مقام الغيبة والفناء في شهود الحق سبحانه وتعالى ، ولكن هناك من تكون لهم بتلك الرابطة «جذبة إلهية ، ومحبة ربانية فحسب»<sup>(٣)</sup> .

وهذه الجذبة وتلك المحبة مرتبة لا تصل الى مرتبة الفناء في شهود الحق ، بل هي مرتبة سابقة عليها ، يمكن أن تتصل بها ، ويمكن أن تقف بصاحبها عندها .

فما هو عمل المريد الراغب في الوصول الى غاية السير من هذا المطلق ؟

«ينبغي للمريد حينئذ : أن يحفظ صورة ما وصل إليه ، ويضبطه في خياله ، ولا يغفل عنه ، ويتوجه به إلى القلب الصنوبري ، حتى يحصل له بسبب ذلك التوجه وتكراره الغيبة عن الحس ، والفناء عن عالم النفس ، فيظهر له الحق تعالى بالتجلي على التثنية المطلق»<sup>(٤)</sup> .

أي إن المريد هنا هو الذي يقوم بربط نقش هذه المحبة في قلبه بهذا العمل

(١) مفتاح اللعية ورقة ٤٢ ب.

(٢) نفس المصدر والموضع .

(٣) مفتاح اللعية ورقة ٤٣ أ.

(٤) مفتاح اللعية ورقة ٤٣ أ.

الخيالي، وبإدمان التوجه الى القلب به ، حتى يستحكم أمره فلا ينسى ، ومن هنا يصير المريد محباً لله تعالى ، والجزاء على قدر العمل ، وهو حب الله تعالى للعبد .

ونخلص إلى أن الرابطة القلبية من المريد بالشيخ الكامل تنتج الفناء في الحق سبحانه من أول قدم ، إذا كان قلب المريد صافياً نقياً من الأغيار ، كامل الاستعداد للاستقبال والتلقي ، حيث يسري اليه حال الشيخ ، فيبدأ من حيث انتهى الشيخ .

وقد يكون استعداد المريد ناقصاً ، فنتج له تلك الرابطة حباً وجذباً نحو طريق الله ، أو نحو الله ، وهنا يبدأ عمل المريد مستخدماً خياله وقلبه ، لكي يصل الى الفناء عن الحس والنفس ، وحيث يتجلى له الحق سبحانه وتعالى .

وقد يقف السالك عن سيره على منهج الرابطة بسبب هفوة تقع منه في حق الشيخ ظاهراً أو باطناً ، لأن تلك الهفوة توقف الإمداد من جهة ، ومن جهة أخرى تقلل من كفاءة القلب في استقبال الآثار الناشئة عن الرابطة .

فما هو العلاج لهذه الحالة إذن؟

العلاج كما حدده النابلسي : أن يفرض المريد صورة شيخه الذي ارتبط به على كتفه الأيمن ، لأنه جانب النفس ، والوقوف إنما كان بسبب النفس ، ويفرض من كتفه الأيمن الى قلبه الذي هو في جانبه الأيسر قوة روحانية ظاهرة من قلبه الى نفسه . ويأتي بالشيخ من كتفه الأيمن الى قلبه ماشياً على هذه القوة الروحانية حتى يصل الى القلب ، ويجعل الشيخ ثابتاً في القلب ، فإنه يرجى بذلك حصول مقام الفناء نتيجة لقوة روحانية الشيخ الذي صحبه<sup>(١)</sup> .

ولا برهان على صحة هذا العلاج إلا التجربة ، ولم نعر على من أقر التجربة في هذا الباب إلا في كلام للشيخ خالد المجلدي القشيني في رسائله ، إذ يتحدث عن رفع الكوارث والأزمات عن طريق هذا العمل الخيالي ، فينصح من ألت به كآثرة

(١) مفتاح اللعبة روضة ١٤٣.



أن يتخيل شيخه بأعضائه الجسدية كلها رداء له ، ويتمثل أنه يلبس ذلك الرداء عضواً عضواً ، حتى يصبح المريد مندرجاً في جسد شيخه عن طريق هذا الخيال ، فإن الله تعالى يرفع هذه الكارثة عن المريد إن شاء<sup>(١)</sup>.

بل إن الطرق الصوفية في مجموعها تؤيد هذه الفكرة ، ففي الطريقة الحلقوتية يجب على المريد أن يجعل صورة شيخه بين عينيه ، لكي يحصل على ثمرات الذكر كاملة غير منقوصة ، ولكي يحمي نفسه من التفرقة ، وفقدان الجمعية على الله<sup>(٢)</sup>.

وهذا العمل ربما استند الى حديث أنس الذي ذكرناه من قبل ، والذي يقرر فيه : أن الصحابة أنكروا قلوبهم فور دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مما يدل على أن للأشباح مزيد قوة في الأرواح.

ولما كان الاقتراب الحقيقي بين الأشباح يؤثر هذا الأثر في الروح ، فإن الاقتراب الخيالي والتذكر قد ينتج هذا الأثر كذلك ما دام التذكر عميقاً وصادقاً ومعبراً عن حب عميق أيضاً.

ويدل على ذلك أن تذكر الصحابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجدد مشاعرهم وأنسهم به على صورة من الصور ، فلا مانع مطلقاً من أن يكون تخيل الشيخ على هذه الصورة التي فصلها النابلسي منتجاً أثره المراد ، من إعادة التوحد بين مدارك المريد الصادق ، نحو الهدف الواحد ، لا سيما وأن عملية التخيل هذه تقترن بالحركة الدقيقة التي تتطلب اجتماع المداك لتنفيزها على أحسن الوجوه ، كما أنها تدريب على التركيز الذي يفتقده المريد الذي تشتت مواهبه نتيجة للخواطر الطارئة.

ولا نذهب بعيداً إذا قارنا هذا العمل — مع الفارق — بذكر الله تعالى الذي يقرر القرآن أنه يطمنن القلوب المضطربة في قوله تعالى :

﴿الذين آمنوا وطمئنن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئنن القلوب﴾.

(١) مجموع الرسائل ص ١٦٤ طبع دمشق ١٩٣٢م.

(٢) سراج المريدين للشيخ عمر الشيرازي ص ١٠١.

فإذا كان ذكر الله وتمثل عظمته وهيبته وكبرالاته ، مع أنه غير منظور ولا مدرك بأي من الحواس أو المدارك يبعث في القلب الطمأنينة والاستقرار ، فالأمر كذلك — والله المثل الأعلى — إذا تمثل المريد شيخه الكامل المحبوب له ، والذي سلب إرادته لله ، فأصبح لا يتحرك ولا يسكن إلا به كما جاء في حديث جزاء المتقين الى الله بالنوافل ، لاسيما وأن الشيخ هو باب العطاء الإلهي للمريد ، وهو النائب عن النبي صلى الله عليه وسلم في الدعوة الى الله وإلى سبيل الله .

إن الكثيرين من العامة يطمنون بتذكر عقلائهم وحكائهم ، وأصحاب السيرة الحسنة منهم حتى بعد وفاتهم ، فلا بدع أن يطمئن المريد بنقش شيخه في قلبه ، والتحرك معه في حركة ملاحية للمخاطر ، ناقشة لليقين في قلبه .

كما أنه لا بدع كذلك في نقش صور المعاني في القلوب بتكرارها ، فهذا أمر معروف يمارسه الناس في شئونهم الدنيوية ، إذ تصبح المعاني السامية والدينية منقوشة في قلوبهم بإدمان تذكرها .. ولا حرج على فضل الله أولاً وأخيراً .

فاستحضار معنى الله في القلب ، ونقشه فيه لتصحيح الإيمان ، أما استحضار معنى الشيخ أو صورته في القلب فلتصحيح النفوس أو الأبدان .

ويرى الأستاذ الدكتور توفيق الطويل : أن تخيل المريد لشيخه أمامه ضرب من الشرك ، لأنه يرفع الشيخ الى مرتبة الله . واستند إلى نص أورده السيد محمد البكري الكبير يذكر فيه أن من واجب العبد أي المريد أن يذكر أنه بين يدي أستاذه في كل نفس من أنفاسه ، ولكنه يصرح في رسالة أخرى بأن الله قد جعل أسباباً يصل بها عبده الى حضرة الربانية ، منها : مراقبة الحق ، وتذكر العبد أنه بين يدي الله في سائر الأوقات <sup>(١)</sup> .

ونرى أن الدكتور الطويل لم يفرق بين مرحلة التريية ، ومرحلة النهاية . ففي مرحلة

(١) التصوف في مصر إبان العصر العثماني ص ١٣٤ ، ١٣٥ نقلاً عن هداية المريد ، وجمعة السالك ، وكلاهما مخطوطان .

التربية قالوا: إن المريد يتمثل شيخه في أوقاته كوسيلة لإيضاح لتربية ملكة الطاعة والمراقبة، ومع ذلك فهو يتلرب على مراقبة الله على طريق الإحسان على الوجه الذي شرحناه.

ولما كان الشيخ باباً من أبواب الله، وداعياً إلى الله بإذنه بمقتضى قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ﴾<sup>(١)</sup>.

فإن اعتباره في الحساب لا غبار عليه في تلك التربية المكثفة التي لا تدع فرصة لتفlect النفس من الحصار المضروب عليها. فإذا ما أصبح اجتماع المهمة، والمراقبة ملكة من الملكات عند المريد، فليدع شيخه بالإجماع، ولا يتصوره ولا يتخيله، بل إن الشيخ الكامل يقول لمريده في هذه الحالة: ها أنت وربك. ويسمون هذه الحالة: حالة الفطام.. وليس عليه أن يتمثل شيخه إلا لعلاج آفة تطرأ على النفس فحسب أما المراقبة الدائمة فهي لله وحده.

فليس في هذا شرك، ولا طمس لشخصية المريد، ولا شلل لإرادته..

بل إنما الطمس والشلل واقعان على الجوانب المتمردة في النفس البشرية، تلك الجوانب التي تحاول أن تشارك ربها في ألوهيته وسلطانه على الإنسان.

فإذا ما استوت النفس، وحصل الاتحاد بينها وبين العقل والروح كانت هناك حرية الفكر والابتكار بما لا يوجد في منهج سوي آخر.. يدل على ذلك هذا الثراء الفكري الذي نشهده في التصوف الإسلامي في المناهج التربوية، والأحوال الوجدانية، والحقائق الإلهية جميعاً.

---

(١) سورة: يوسف، آية: ١٠٨.

## الفصل الثالث

### الشرعة والحقيقة

#### خطورة الكلام في الحقيقة :

الحديث في هذا الموضوع يحتاج إلى بحث مستقل ، شأنه في ذلك شأن الموضوعات ذات البال في التصوف الإسلامي ، كالمعرفة ووحدة الوجود ، ولكننا سنحاول قدر الاستطاعة الوفاء بأطرافه ، والتركيز على أخطر ما فيه ، وهو : الخلاص من النزاع الذي شجر بين المحققين والفقهاء حول الاكتفاء بالشرعة عن الحقيقة ، أو الاكتفاء بالحقيقة عن الشرعة .

وهذا الباب هو «موضوع غرور الزنادقة والملاحدين النافين للشرائع الإلهية ، المسقطين للتكاليف عن أنفسهم الشيطانية ، وهو غرور إبليس اللعين ، وهو إمامهم في ذلك ، لما أمره الله بالسجود لآدم ، فامتنع عن ذلك ، وخالف أمر ربه ... ثم إنهم لم يقتنعوا بكفرهم حتى تمدوا إلى ضعفاء العباد وعوامهم ، فوسوسوا لهم ، وأضلّوهم ، كما فعل إمامهم اللعين في ذلك<sup>(١)</sup>» .

ولم يكتف هؤلاء الضالون المضلون بادعاء العلم النظري ، بل إنهم «اتخذوا علم

---

(١) علو الأئمة في نصيح الأمة ورقة ٣ أ .

الحقائق والرفائق سلماً لأمر، منها استهواء قلوب العامة، وأخذ أموال الظلمة، واحتقار المساكين، والتمكن من محرمات بيته، وبدع ظاهرة، حتى أن بعضهم خرج عن الملة، وقبل منه الجهال ذلك بادعاء الإرث والاختصاص في الفن نسأل الله السلامة (١).

وقد نشأ عن هذه الحالة اضطراب وتشويش شنيع على التصوف الاسلامي، حتى كادت معالمة النقية أن تتوارى خلف هذا الضباب الكثيف من الادعاء والاستهواء، فالعامة مولعون بكل غريب ينزع نحو عالم الأسرار، لاسيما في دنيا المجاذيب، تلك الدنيا التي يكثر فيها ادعاء الحياة في عالم الحقيقة، بعيداً عن عالم التشريع والأمر والنهي، نظراً لما بلغه هؤلاء المدعون من مكانة عند الله جزاء لسلوكهم الى عالم الحقائق.

وفي هذا الصدد يروي الجبرقي أن المجنوب محمد بن أبي بكر المغربي كان يحب مجالس الشراب، وتهافت عليه نساء البلد، فأنكر عليه بعض الناس ذلك، ولكن أهل الفضل كانوا يحترمونه، وينقلون عنه أخباراً حسنة، ويحمله الأعيان، وتهال عليه الهدايا، ولا يرد له الوزراء شفاعة (٢).

ويتحدث الأستاذ إدوار لين عن هذه الظاهرة، وينسبها الى نوع من دعوى الحقيقة فيقول: «إن المعتوه أو المجنون في عرف الجمهور كائن عقله في السماء، وجزؤه الكثيف على الأرض، إنه حبيب الله، ومهما ارتكب من الفظائع فإن ذلك لا يؤثر في سمعته عند الناس، وكثيرهم الذين يتخطون على الدوام قواعد الدين، ويتمردون على مبادئه، ولكن العلة في ذلك عند الناس: أنه نتيجة لتجريد العقل، واستغراق الملكات العقلية في الله، مما أدى إلى العجز عن التحكم في العواطف. والمجانين الذين يهددون المجتمع بالخطر يحفظون في الحبس، أما الذين لا يمتشئ منهم الضرر فينظر إليهم للناس على أنهم أولياء الله... ومعظم الأولياء المعروفين بمصر

(١) قواعد التصوف ص ١٠.

(٢) عجائب الآثار ج ٢ ص ١٥٩، ١٦٠.

مجانين أو مخابيل أو دجالون ، يسير بعضهم في الشوارع عارياً كامل العري ، فيلقى من الناس كل الاحترام والتوقير ، حتى أن النساء لا يتجنبن الاتصال بهم ، بل يأذن لهؤلاء الجبناء أحياناً أن يكونوا معهم على قارعة الطريق أحراراً كاملي الحرية ... ولئن كان هذا نادر الحصول ، إلا أنه لا يعتبر في عرف الطبقة الدنيا من الشعب معرة ولا منقصة<sup>(١)</sup> .

ولقد كان القدماء من المحققين يتخرجون كل التحرج من الحديث عن الحقائق إلا إذا استندوا إلى أصل صحيح . وأبو سليمان الداراني يقول : « إني لنتمتع النكته في كلام القوم في قلبي أياماً فأقول : لا أقبلك إلا بشاهدي عدل من الكتاب والسنة » .

ويقول الشيخ أحمد زروق محذراً من الاسترسال مع الحقائق : « النظر لصرف الحقائق محل بوجه الطريقة ، فمن ثم وقع القوم في الطامات ، وتكلموا بالشطحات ، حتى كفر من كفر ، وفسق من فسق بواضح الشريعة ، ولسان العلم ، ظاهراً وباطناً ، فلزم التحفظ بالألا يؤخذ إلا عن الكتاب والسنة ، وألا يلقى إلا بالوجه الشائع فيها ، وإلا فلا عتب على مفكر استدل بأصل صحيح »<sup>(٢)</sup> .

ويقول أبو بكر البتاني : « يحرم على الفقير أن يخوض لجة الحقيقة وهو لم يفصل عن وجوده الصلي ، اللهم إلا إذا جرى لذلك ذكر على طريق الحكاية بقصد التشويق ، فإنه لا بأس بذلك ، لأن أهل الصدق يتكلمون بكلام النهايات ، وعملهم عمل البدايات ، لكن هذا الحال لا يسوغ لأحد إلا بشرطه ، وشرطه : التبري التام من دعوى ذلك حالاً أو مقاماً . ولما كان هذا الشرط يعز وجوده غالباً في خاصة الصديقين . قال بعض العارفين : تحرم المذاكرة من أرباب البداية في أحوال النهاية »<sup>(٣)</sup> .

وفي موضع آخر يرد على من يقول بجواز الكلام في النهاية لأهل البداية جرياً على

(١) The Manners and Customs, p. 234.

(٢) قواعد التصرف ص ١٢٥ .

(٣) فتح المجال في كشف آفات المنازل والأحوال لأبي بكر البتاني ص ١٣٤ .

ما كان عليه الأول : «ولو نظر الصدر الأول من أهل هذه الطريق الى ما وقع بأقوالهم وأحوالهم بعدهم ، لترحموا علينا فيما تمذهبنا به بعدهم ، والله على ما أقول وكيل<sup>(١)</sup>» .

ويشير كذلك الى المشكلة في صورة من صورها المعقدة فيقول : وقد صار عرف فقراء الوقت : أن من لم يخض مثل خوضهم فهو خال عندهم من علم الحقيقة . والعلم لهم من حيث أنهم لا يعرفون الحقيقة ولا الشريعة ، وإنما هم بمنزلة اللقيط الذي لا تعرف نسبته ، ولو تحققت نسبتهم صمتوا عن كل شيء جرياً على مقتضى آداب الشريعة<sup>(٢)</sup> .

والنابلسي يشتد عليهم غاية الشدة حين يكشف مقاصدهم السيئة من هذا الكلام الذي يرددونه بلا فقه ولا علم فيقول : «... وهؤلاء أكثر من اليهود والنصارى ، لأنهم كفروا بالشرائع والأحكام الإلهية التي كلفوا بها مثل غيرهم من المكلفين ، ولكنهم يقولون : إنما كلف بالشرائع الإلهية والأحكام غيرنا من العوام الذين لا يعرفون الذي نعرفه نحن<sup>(٣)</sup>» .

**أيها الأصل : الشريعة أم الحقيقة ؟**

ما هي الشريعة ؟ وما هي الحقيقة أولاً ؟

الشريعة : هي خطاب الله تعالى الموجه الى الناس على أيدي الرسل عن طريق الوحي بالأمر والنهي...

والحقيقة هي : توحيد الأسماء الإلهية والصفات والذات... ويا ب الحقيقة : «نسبة المخلوقات كلها لله تعالى ، سواء كانت من الذوات أو الصفات أو الأحوال ،

---

(١) مورد الظمان في التريف بالحقيقة الكلمة من الإنسان ص ٨٧ .

(٢) المصدر السابق والموضع .

(٣) علر الأمتة ورقة ٣ أ .

أو الأفعال ، من كل المخلوقات مطلقاً ، سواء كانت أرواحاً أو نفوساً أو أجساماً أو صوراً أو معاني أو خواطر ، أو إدراكات إنسانية أو جنية أو ملكية ، في الظواهر والباطن ، سواء كانت من للمعلومات التي ندرکها أو كانت مما لا نعلمه .. وهذا هو توحيد الأفعال ، أي لا فاعل في الحقيقة إلا الله ، وهذا التوحيد لا ينكره أحد ، وهو باب الحقيقة وبعده توحيد الأسماء والصفات ، وبعده توحيد الذات<sup>(١)</sup> .

فالحقيقة هي الوجود الحق الذي لا يتغير ولا يتبدل. وإليها يعود كل شيء ، ويفتقر كل شيء ، وفيها يغنى كل شيء ، ولا يدركها إلا وجدان العارف ذوقاً وكشفاً ، لا فكراً وعقلاً.

هي : ألا يقع بصر العارف على رؤية سواء ، لاشتغال سره به دون سواء ، بحيث لو تكلف أن يرى غيره ما قدر على ذلك ، كما قال بعضهم .

مذ عرفت الإله لم أر غيرا وكذا الخير عندنا ممنوع  
مذ جمعت ما خشيت اقترافا فأنا اليوم وأصل مجموع<sup>(٢)</sup>

ولما كان مدار النجاة على معرفة الشريعة لا الحقيقة كانت معرفة الحقيقة وهيبة ومعرفة الشريعة كسبية ، ولم يلتزم أحد بمعرفة الحقيقة ، والتزم الكل بالشريعة ، ولهذا نرى الكلام في الشريعة ميسراً للجميع .. أما الكلام في الحقيقة فلا يزيدها إلا غموضاً وتعقيداً .. ومن هنا صح القول بأن الشريعة أصل والحقيقة فرعها .

والدليل الثاني على أن الشريعة هي الأصل : أنها حاکمة على الحقيقة ، وليس العكس .. حتى أنه متى بطنت الشريعة ، وظهرت الحقيقة وحدها دون شريعة ، فإن الشريعة تحكم بقتل من أبطنها .. فالشريعة إذن هي الأصل والحقيقة فرع عنها ، والمتمسك بالأصل مالك للفرع ، ولا عكس ، وهذا النظر هو مذهب الأكابر كما دلت عليه ظواهر القرآن والسنة ، قال تعالى : ﴿والذين جاهلوا فينا لهديهم سبلنا

(١) المصدر السابق ورقة ٣ ب.

(٢) مورد الظمان ص ١٦٣ .



وإن الله لمع المحسنين ﴿١﴾. فجعل المجاهدة مفتاحاً للمشاهدة المعبر عنها بالهداية الى سبيل الحق ، بقرينة المعية التي بعدها ، وقال صلى الله عليه وسلم : « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم » . وهذا هو اللائق بأهل التربية والسلوك ، أما أن تكون الحقيقة أصل والشرعة فرعها فهو قول أهل الجذب ، وهو نادر لا حكم له ﴿٢﴾ .

وإذا تأملنا آيات القرآن الكريم وجدنا فيها ما يشير إلى هذا المعنى ، وإذا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما بعث قبل له أولاً : ﴿قم فأنذر﴾ ﴿٣﴾. فلما أنذر وبشر أنزل الله على أمته : ﴿ما ضلّ صاحبكم وما غوى . وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى ، علمه شديد القوى﴾ ﴿٤﴾. فلما تمكن الدين أنزل : ﴿ثم دنا فتدلى . فكان قاب قوسين أو أدنى﴾ ﴿٥﴾. فلما رسخ اليقين وصح الإيمان أنزل : ﴿ما زاغ البصر وما طغى﴾ ﴿٦﴾ .

قولهم أولاً على الطريق إلى الله ، ثم على الوصول ، ثم على الدخول الى الحضرة الإلهية ... وهكذا جميع الأنبياء والرسل .

ومن هنا سجل الشيخ أحمد زروق في قواعده ضرورة هذا الترتيب ، وقرر أن البداية بالأصل وهو فقه الشريعة أتم وأكمل لمن جمع بين الفقه والتصوف فقال : « كن فقيهاً صوفياً ، ولا تكن صوفياً فقيهاً ، وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية ، لأن صوفي الفقهاء تحقق بالتصوف حالاً وعملاً وذوقاً ، بخلاف فقيه الصوفية ، فإنه المتمكن من علمه وحاله ، ولا يتم له ذلك إلا بفقه صحيح ، وذوق صريح » ﴿٧﴾ .

أما عبد الغني النابلسي فيقرر أن « الحقيقة أصل ، والشرعة فرعها » ﴿٨﴾ . وهو بذلك يقرر مذهب من سبق جذبه على سلوكه من أمثال محيي الدين بن عربي ، وعبد الكريم الحلبي ، وابن سبعين ، وأضرابهم .

- |                                |                                  |
|--------------------------------|----------------------------------|
| (١) سورة : النكيت ، آية : ٦٩ . | (٥) سورة : النجم ، آية : ٨ — ٩ . |
| (٢) مدارج السلوك ص ٥٥ .        | (٦) سورة : النجم ، آية : ١٧ .    |
| (٣) سورة : المدثر ، آية : ٧ .  | (٧) قواعد التصوف ص ١٥ .          |
| (٤) سورة : النجم آية : ٢ — ٥ . | (٨) على الأئمة ورقة ١ أ .        |

فهو يقول : إن الشيخ الكامل لا بد أن يكون سلوكه بطريق الجذبة الإلهية ،  
« إما تقدمت على سلوكه وسلك بعدها ، أو سلك أولاً على الخلة ، ثم حصلت له  
الجذبة . فالأول مجذوب سالك ، والثاني سالك مجذوب ، وهذان كاملان يحصل  
الإرشاد للمريدين بمتابعتها »<sup>(١)</sup> .

ولكن الجمهور من المتمكنين من الشريعة والحقيقة يؤكّدون أن من سبق سلوكه  
على جذبه أتم وأكمل كما قلنا من قبل ، ولم يقولوا بالتسوية بينها في الكمال كما قال  
النايلسي انتصاراً لمشربه الذي باشره بنفسه وارضاءه .

فالنايلسي سبق جذبه على سلوكه ، وقد أدرك فيه شيخه أبو سعيد البلخي هذا  
المشرب ، فطلب منه أن يشرح الرسالة التي وضعها تاج الدين نقشبند فور تلقينه  
الطريقة ، وما هكنا يفعل الشيوخ الكبار إلا إن آنسوا من مريدكم أنه قطع شوطاً  
غير بعيد يؤهله لشرح هذه الرسالة ، هذا الشرح الذي يحتاج إلى علم وذوق بالمقامات  
والأحوال .

وكان شرح النايلسي يؤكد هذا كله ، فضلاً عن أنه مولع ومعجب بكل من سبق  
جذبه على سلوكه ، ممن ذكرناهم ومن أضربهم ، إلى جانب أنه مثل قرئانه هؤلاء  
يتميزون بالانسلخ أحياناً إلى آفاق أعلا بكثير من آفاق الإنسان ، حتى ليكادون أن  
يتحدوا بالله سبحانه وتعالى .

ثم ما يلبثون أن يعودوا إلى مقام العبودية ، متحدثين عنها ، راجعين للإنسان  
المخلّقى بعداً إلى أرضه .

ولنستمع إلى النايلسي المجلوب في فترة من فترات غفلته عن سلوكه ، وعن  
بشريته حيث يقول :

« ... فإن العبد بعد الفناء المطلق ، وهو فناء الذات الظاهرة ، بعد فناء الأعيان ،  
وفناء الصفات الظاهرة له بعد ذلك ، فلا بد له من الفناء عبر ذلك أيضاً ، فإذا فني

(١) مفتاح الحية ورقة ٣٢ أ .

عن جميع ذلك ينلج الله عليه حيثئذ خلعة الوجود الحقاني الذي هو حق في حقيقة الأمر، حتى يتصرف في ذلك الوجود الحقاني بالأوصاف الإلهية التي هي للحق تعالى، فتصير قدرته قلرة الله، وإرادته إرادته، وسمعه سمعه، وبصره بصره، وهكذا الى آخر الأوصاف.

فيذهب العبد ويظهر الرب تعالى في بصيرة ذلك العبد... فإن الذات الفانية التي للعبد في هذا المقام تتبدل بالذات التي للحق، والصفات الباقية التي له. ويصير العبد كله أرضاً مشرقة بنور الرب، وهذه خلعة أسمائه تعالى التي يلبسها للعبد، وفيها يقول بعض الأكابر:

وحباني الرب المهيمن خلعة فالأرض أرضي والسماة سمائي<sup>(١)</sup>

وهو هنا يقترب كثيراً من القول بالانحاد أو الحلول، بل إنه يكاد يقول به في هذا المقام لولا قوله إن ظهور الرب يكون في بصيرة العبد.

ولكنه في موضع آخر يفرق بين أنواع ثلاثة من الشهود. وهذه الأنواع الثلاثة لا تكون إلا في المحسوسات والمقولات.

فإذا كان العبد حاضراً مع الله والأشياء موجودة فالعبد في مقام شهود أفعال الله تعالى.

وإن كانت الأشياء غير مشهودة مع الحضور، بل المشهود نور واحد كالبرق اللامع، فالعبد في شهود صفات الله.

وإن لم يكن شيء مشهوداً مع الحضور فالعبد في شهود ذات الله تعالى.

والحمدي الكامل تغريه الأحوال الثلاثة، ولا يقف معها، فهو يتقلب أبداً معها على اختلاف الحضرات.

(١) مفتاح اللبة ورقة ٥٧ ب ٥٨ أ.

ثم يؤكد النابلسي على المريد التحذير من أن تتكبر نفسه على الحق بسبب شهودها ما ادعته «ولكن رجوعك بنفسك إلى الحق على وجه الانكسار والتذلل والافتقار، فإن هذه هي صفات النفس الأصلية»، وما عداها طارئ عليها، وليس من أوصافها<sup>(١)</sup>.

وبالمقارنة بين كلام النابلسي وبين قول الداراني: إنه يرفض أن يتكلم بالنكتة من كلام القوم حتى يجد لها شاهدي عدل هما الكتاب والسنة، نجد أن النابلسي وأضرابه ممن سبق جذبهم على سلوكهم أكثر جرأة في الكلام على المقامات ممن سبق سلوكهم على جذبهم...

وعلى هذا يتدرج النابلسي في سلك الصوفية الذين لا تباح قراءة كتبهم لأهل البدايات، شأنه في ذلك شأن ابن عربي، والجيلي، وابن سبعين، وابن الفارض، وابن أحلا، وابن سودكين، والغيث التلمساني، والششتري. فلزم تجنب شوارد الغلط لا تجنب الجملة<sup>(٢)</sup>.

لا سيما وأنه كان من قراء ابن سبعين، والغيث التلمساني، والششتري، وابن عربي، والمدافعين عنهم.

ومن هنا نرجح القول بأن الشريعة أصل، والحقيقة فرع عنها، ونخالف قول النابلسي بأن الحقيقة أصل، والشريعة فرع عنها.

وربما يشفع له أنه يتحدث عن الحقيقة من حيث هي ذات الله تعالى هي الأصل، وأن الشريعة فرع لأنها متأخرة في الرتبة عن الذات، ولكن كلامه عن الإنسان الذي خلعت عليه الأوصاف الإلهية لا يجعلنا نوافقه حتى على هذا الذي يشفع له من التعليل.

فالقول بأن الوجود الإلهي هو الأصل أمر مستقل في الاعتقاد، يلزم الإنسان

(١) مفتاح اللمة ورقة ٤٤ ب، وآداب القشبية ورقة ٢٢ أ.

(٢) قواعد الصوف ص ١٢٩.

القول بأن هناك عبداً ورباً ، ولا يمنح به نحو التناول إلى مقام التصرف الإلهي في الكون .

هذا إذا قلنا : إن العقيدة في وجود الله هي الأصل ، ثم العمل على وفق الشريعة بعد ذلك . فالنابلسي حيث لم يعط المقام حقه ، وإنما أعطاه غير حقه .

فهناك فرق هائل بين اعتماد الإنسان أنه مريبوب لرب ، ومألوه لإله ، وبين القول بأن هذا الإنسان قد يتصرف في الكون حين يلبسه الله رداء أسمائه .

ولا أدل على خطأ منهج النابلسي من أنه يعطي للشيخ الكامل أحياناً القدرة على تغيير القدر . ويعلم هذا بأنه يغير القدر بالقدر فيقول :

« إذا كان الشخص نافعاً للمخلق بنشر العلم ، وتدبير الرأي ، ونحو ذلك ، وأشرف على الموت ، وكان ذلك قبل نزول عزرائيل على قلبه الصنوبري قبض روحه ، فإن عزرائيل بعد نزوله على القلب ، وإحساس المريض بذلك ، يستحيل أن يرجع خالياً من قبض ذلك الروح ، إذ حقيقته تعطي القبض بالضرورة ، فلا بد من بدل يكون في مكان المريض فداء له ، تتصرف فيه الحضرة العزرائيلية عن هذا المريض ، وهذا هو صرف القدر بالقدر .

« فإذا أراد الشيخ أن يدفع عن المريض الموت بهمته فعند ذلك يثبت ذلك البديل في مكان المريض ، ويجعله مكان أعضائه ، ويتوجه بهمته التي هي من أمر الله ، فإن ذلك المريض يبرأ ، وذلك البديل يموت ، فيندفع القضاء بالقضاء ، والقدر بالقدر »<sup>(١)</sup> .

وهذه شطحة من الشطحات آمن بها النابلسي وقررها بإعجاب وإعزاز ، وكان عزرائيل نزل إلى الأردن ليقبض روحاً غير مجهولة ، فلما أقره الشيخ غل من يريد ، وإما استغفله فوضع له شخصاً آخر مكان المقضي عليه بالموت ليقبضه .

(١) مفتاح للمية رقة ٥٩ أ ، ب .

ولهذا كان القول بأن الشريعة أصل والحقيقة فرع أسلم . أما القول بأن الحقيقة أصل فهو قول لا يصح إلا من حيث الوجود وحقيقته ، أما من ناحية السلوك فهو قول ضرره أكثر من نفعه ، بل إنه لا نفع له إلا من الوجهة النظرية حسب .

• • •

### مصدر النزاع حول الحقيقة :

وفي غمرة من غمرات العبودية التي أحاطت بالنابلسي تحدث حديثاً معجباً حول موضوع الحقيقة . وقرر أن نسبة الأفعال كلها حسيها ومعنوها في أي صورة من صور الخلق إلى الله يسمى « توحيد الأفعال » . ومعناه أنه لا فاعل في الحقيقة إلا الله قال الله تعالى :

﴿الله خالق كل شيء﴾<sup>(١)</sup> .

وقال : ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديراً﴾<sup>(٢)</sup> .

ويقول : إن توحيد الأفعال هذا هو باب الحقيقة ، وباب الدخول الى الحضرة الإلهية ، وبعده توحيد الصفات ، وبعده توحيد الأسماء ، وبعده توحيد الذات . وكله يحتاج الى المراقبة حتى يصير ذوقاً وكشفاً<sup>(٣)</sup> .

وتوحيد الأفعال هو الذي وقع فيه الاشتراك بين الشريعة والحقيقة ، وذلك أن الله تعالى بعث المرسلين بالأمر والنهي ، وكلف الناس بهما تكريماً لهم ، وأمرهم بالعمل عليها ، فشد البعض وقالوا : ليس للعبد عمل ، وإنما الكل فعل الله ، وتذرعوا بذلك الى إسقاط الشرائع والتكاليف .

« وجميع أفعال المخلوقات كلها أفعاله تعالى حقيقة ، وهي كلها أفعالهم شريعة ،

(١) سورة : الزمر ، آية : ٦٢ .

(٢) سورة : الفرقان ، آية : ٢ .

(٣) عن الأئمة . ورقة ٢ ب .

ولا بد من اعتقاد أنها أفعاله ، ولا بد من اعتقاد أنها أفعالهم أيضاً ، والله تعالى خالقها ، وهم كاسبوها ، لأن خالق القيام والقيود والحركة والسكون في مخلوقاته لا يوصف بأنه تعالى قائم ولا قاعد ولا ماش ولا متحرك ولا ساكن ، إنما الموصوف بذلك هم المخلوقون الذين خلق الله تعالى لهم ذلك<sup>(١)</sup> .

ولما اغتر الملحدون والزنادقة بتوحيد الأفعال تركوا ما كلفهم الله به من الأوامر والنواهي ، وأنكروا التكاليف الشرعية ، وتمسكوا بتوحيد الأفعال وحده ، واعتمدوا عليه ، وعادوا علماء الشرائع والأحكام من الفقهاء المجتهدين ، والفضلاء المقلدين لهم في نقل الشرائع والأحكام إلى غيرهم من عوام المسلمين .

• • •

#### العقيدة الصحيحة :

وحينما أراد عبد الغني النابلسي أن يبسط للناس العقيدة الصحيحة في هذا المجال ، فتحدث عن صلة العبد بالرب من جهة الأعمال . فهو تارة يجعل الكل لله من حيث وكالته عن العباد ، وتارة ينسب العمل للعبد . فهو يقول : إن الله يقول :

﴿ والله على كل شيء وكيل ﴾<sup>(٢)</sup> .

والوكيل هو المتصرف في جميع أمور الموكل ، والموكل لا يتصرف في شيء من أموره أصلاً ، والوكالة صنيعة الله على جميع مخلوقاته أزلاً وأبداً<sup>(٣)</sup> .

ولكنه يعود فيقول : « إذا أنزل الله الشيء بالقدر المعلوم كانت الأفعال كلها للعبد ، فالعبد يفعل الخير والشر قبل وجوده ، وهو في ثبوته في العدم »<sup>(٤)</sup> .

(١) المصدر السابق ورقة • أ .

(٢) سورة : هود ، آية : ١٧ .

(٣) علر الأئمة ورقة • ب .

(٤) المصدر السابق والموضع .

وهو يريد بفعل العبد للخير والشر قبل وجوده ما هو ثابت في علم الله تعالى  
الكاشف والأزلي والابدي ، لا أن الفعل واقع بالفعل ، وإنما هو بالقوة حسب .  
ولقد أغفل النابلسي نقطة جوهرية هي الفرق بين الخلق والعقل ، فلم يركز عليها  
حديثه ، وإنما جاء بها عرضاً دون توضيح حيث قال :  
«وتوحيد الأفعال الإلهية لله تعالى خالق كل شيء ، والعباد عاملون للخير والشر  
بحكم قوله :

﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله﴾<sup>(١)</sup> .

فالكل أفعال الله ، والله تعالى يعمل لنفسه ، ويعمل لمخلوقاته ، فيقال على العموم  
في الكل : الله خالق كل شيء . وهو مقام الجمع والإجمال ، ويقال على الخصوص :  
هذه أفعال العباد ، وهذه خاصية الأشياء . فالدواء الفلاني يفعل الشفاء من الداء  
الفلاني ، والماء يفعل الري ، ويزيل العطش ، والأكل يفعل الشبع ، ويزيل  
الجوع ، ونحو ذلك من جميع الأشياء ، وهو مقام الفرق والتفصيل .  
والجميع أفعال الله تعالى ، لكن بعضها أفعاله بقوله ، كخلق السموات والأرض  
بالحق ، أي للحق ، أي له . وبعضها أفعاله لكن لمخلوقاته بحكم الوكالة عنهم لا له  
تعالى قال الله تعالى :

﴿والله على كل شيء وكيل﴾ .

والذي نراه : أن الخلق متوجه على أصول الأشياء ، أما الفعل فتوجه على ما  
يصدر عن هذه الأشياء . فالله خلق الإنسان ، وخلق له القدرة على الحركة والتمييز ،  
وكل ما يصدر عن الإنسان من الحركة فهو فعل منه الاضطرابي كحركة الجهاز  
الهضمي ، ومنه اختياري كالحركة نحو الأعمال المختلفة ، وهو مناط التكليف ، والذي  
توجه إليه الأمر والنهي .

(١) سورة التوبة ، آية : ١٠٥ .



فإذا فعل العبد الفعل فقد فعله باختياره ، ولكن بالحركة التي خلقها الله ،  
وبالتمييز الذي خلقه الله... فإذا قلت حينئذ : لا فاعل إلا الله كنت صادقاً من  
حيث الأصل في عالم الخلق ، وإذا قلت : الإنسان فاعل كنت صادقاً من حيث عالم  
الأمر والاختيار المتاح للإنسان .

وهكذا الحقيقة ، عند أهل الحقيقة ، ألا يقع بصر الإنسان على رؤية سواه ،  
لأنه سره اشتغل به دون سواه ، فهو يشهد تجليه في كل شيء ، بحيث لو تكلف أن  
يرى سواه ما استطاع .

أما أن يكون معناها : إسقاط الشرائع فهذا المعنى لم يخطر لمحقق كامل على بال ،  
لأن من لم يعرف الحق والخلق لم يعرف الله معرفة كاملة ، وإذا وقع العلم بجهة  
وجهلت الأخرى وقع الحرمان .



## الباب السادس المعرفة عند النابلسي

الفصل الأول : أصول المعرفة الصوفية

الفصل الثاني : المعرفة عند النابلسي



## الفصل الأول أصول المعرفة الصوفية

### العلم والعمل

تنبع المعرفة الصوفية من أصول المعرفة الإسلامية العامة أولاً.. إذ أن كل ضرب من ضروب المعرفة لا يقوم على أصل إسلامي عام فهو ضلال مقابل للحق الذي تقوم على أساسه المعرفة الصحيحة.

فالخلق إذن هو الأصل الأول الذي تقوم عليه المعرفة الصوفية العليا انطلاقاً من المعرفة الإسلامية العامة ، إذ أن الحق من أسماء الله تعالى ، سمى نفسه به في القرآن فقال : ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ﴾<sup>(١)</sup> . وقال : ﴿ثُمَّ رَدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ﴾<sup>(٢)</sup> .

ومن أجل هذا فقد جعل الله تعالى الحق أساساً لكل الحقائق التي تتالعنا في الوجود ، فقال : ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾<sup>(٣)</sup> . وقال : ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾<sup>(٤)</sup> . وقال : ﴿أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾<sup>(٥)</sup> .

ومع أنه الحق ، وأنه خلق وقضى بالحق من حيث أنه حق ، فقد هدى الناس جميعاً إلى الحق فقال : ﴿قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَى﴾<sup>(٦)</sup> .

(١) سورة: يونس آية : ٣٢ .

(٢) سورة: الأنعام ، آية : ٦٢ .

(٣) سورة: الأنعام ، آية : ٧٣ .

(٤) سورة: ظفر ، آية : ٢٠ .

(٥) سورة: الشورى ، آية : ١٧ .

(٦) سورة: يونس ، آية : ٣٥ .

«وليس من قبيل الصدفة أن يضع الإسلام الباطل في مقابلة الحق ، وذلك لأن الحق في نظره لا يعني مجرد الصحة أو السلامة في التفكير المنطقي النظري ، بل يشير إلى دائرة أكثر شمولاً واتساعاً ، تتداخل بطريقة أو بأخرى مع دائرة الخير ، كما أن كلمة الباطل لا تعني فقط الفساد في التفكير ، بل تشير في معناها إلى دائرة أكثر شمولاً واتساعاً ، تتداخل بطريقة أو بأخرى مع دائرة الشر»<sup>(١)</sup> .

من أجل هذا لم تكن هداية الله الناس إلى الحق باسم الحق مجرد هداية نظرية تعني بيان الصواب وحده ، بل هي هداية إلى السلوك القويم الذي يخرج الفكرة الصائبة بالعمل الصحيح المقبول عند الحق لأنه أقيم بالحق عن نطاق النظر إلى نطاق العمل .

وإذا كان الإيمان يقترن بالعمل في القرآن الكريم ، فإن العمل بالعلم هو الركيزة التي تنطلق منها المدارك نحو معرفة الحق سبحانه وتعالى التي هي غاية المعارف في الإسلام .

وذلك أن الحق سبحانه وتعالى لا يمكن أن يعرف إلا من حيث أسماؤه وصفاته . «فاقتضت أسماؤه وصفاته أن تظهر عنها المخلوقات في الأزل مخترعات على غير مثال سابق . وهي مفصلة في علمه القديم على هذا الترتيب الظاهر ، وهو سبحانه متوجه بها عليها»<sup>(٢)</sup> .

هناك إذن الذات الإلهية «وهي منزهة عن جميع ما يحظر في العقول والنفوس الكاملة للكلمة ، فضلاً عن العقول والنفوس الناقصة ، ومنزهة عن هذا التنزيه أيضاً ، لأنه حادث لا يليق أن يكون وصفاً للقديم»<sup>(٣)</sup> .

---

(١) مقدمة في الفلسفة العامة للدكتور يحيى هويدي ص ١٩٥ ، ١٩٦ . وانظر نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسم للتابلتي ورقة ٣ أ .

(٢) نتيجة العلوم ورقة ٤ أ .

(٣) الفتح الرباني ورقة ١٢ .

وهناك الحق الذي هو من أسماء هذه الذات العلية الإلهية ، وهو الذي خلق الله به السموات والأرض وما بينهما وسائر الموجودات ظاهرها وخفيها ، مما نعلم وما لا نعلم « وهو اسم متركب أيضاً تتركبه الذات ، وليس هو عين الذات ، ولا أمراً زائداً على الذات ، والعالم جميعه إذن مقتضى الحق لا مقتضى الذات ، ولولا أن الله تعالى سمى نفسه به ما استطعنا أن نطلق عليه هذا الاسم »<sup>(١)</sup>.

وهذا الحق الذي خلق الله به الأكوان كلها قد توجه أيضاً على الإنسان فأوجده ، وجعله سيداً وخليفة في الأرض ، واستمره فيها ، ومن أجله كان خلق الكائنات ، وكلفه بالشريعة التي تعتبر عقيدة ودستور حياة شامل ، وأعلن أن هذا الدستور هو الحق فقال : ﴿ أفن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى ﴾<sup>(٢)</sup> . وقال : ﴿ وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به ﴾<sup>(٣)</sup> . وقال : ﴿ والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق ﴾<sup>(٤)</sup> . وأعلن موقف المعارضين للعلم والعمل بقوله : ﴿ ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق ﴾<sup>(٥)</sup> . وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين ﴾<sup>(٦)</sup> .

وأخيراً وجه المدارك البشرية كلها تستكشف هذا الحق صعوداً من الأرض حتى قمة الحق في الذات الإلهية فقال : ﴿ سرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾<sup>(٧)</sup> .

هذا هو إطار الإسلام : حق ظاهر للناس جميعاً ، وحق باطن يدرسه الخاصة على الوجه الذي ستحدث عنه ، وهذا الحق الأرضي قانون شامل عام للعقيدة ومنهاج السلوك ، وليس منفصلاً عن الإنسان ، لأن الإنسان مكلف بهذا القانون ليحوله

(١) المصدر السابق والموضع .

(٢) سورة : الزعد ، آية : ١٩ .

(٣) سورة : الحج ، آية : ٥٤ .

(٤) سورة : طاطر ، آية : ٣١ .

(٥) سورة : الكهف ، آية : ٥٦ .

(٦) سورة : مباء ، آية : ٤٣ .

(٧) سورة : فصلت ، آية : ٥٣ .

الى سلوك ، وذلك ليحصل على الهداية الى الحق ، ويلون السلوك لا يبتدي الى الحق ، ولكن يردى في الضلال : ﴿فإذا بعد الحق إلّا الضلال﴾<sup>(١)</sup>.

ومن هذه العلاقة السلوكية بين الإنسان وبين الحق المتاح له على الأرض يصل إلى معرفة الحق الذي به كان الخلق ، ثم إلى معرفة الحق الذي هو الذات الإلهية.

وهذه الدرجات الصعودية هي التي عبر عنها النابلسي في كتابه «عذر الأئمة في نصيح الأمة» بتوحيد الأفعال ، ثم توحيد الأسماء والصفات ، ثم توحيد الذات . وهي كما نرى متفقة تماماً مع مجرى الحق في آيات القرآن الكريم .

ولكن هذا الطريق الى الحق ، أو إلى معرفة الحق لا بد أن يستصحبه معه الشريعة من حيث هي قانون يلتزم به المسلم ، ويقوم بتنفيذه على الوجه الصحيح ، حتى لا يخرج الى زمرة الضلال من بين طلاب الحق ، وذلك لأن العملية المعرفية الإسلامية في أولياتها كما قلنا هي علاقة بين الإنسان وبين الشريعة ، ثم بينهما وبين الحقيقة . ويلون الشريعة لا يكون وصول الى الحقيقة ، لأنه لن يكون وصول الى الهدى الى الحق ، بل يكون وصول إلى الضلال.<sup>(٢)</sup>

وذلك لأن «علوم الحقيقة لا تظهر اصطلاحات علمائها للسالك إلا إذا صدق في طلبه ، ووفى بأداب السلوك ، بحيث لا يحتاج إلى توقيف منهم ولا تعليم ، وذلك لأن علم الحقيقة علم تجليات الله تعالى ، وظهوره بأفعاله ، وهي باب الحقيقة ، وتجلياته بأسمائه وصفاته ، والله يتولى تعليم السالك وتوقيفه على اصطلاحات علماء هذا الشأن ، ولا يحتاج الى أحد من علمائها»<sup>(٣)</sup>.

من أجل هذا تفردت المعرفة الإسلامية بتحويل القواعد العامة إلى سلوك عملي دقيق ، على العكس من الفلسفات الأخرى التي تفصل بين النظرية والتطبيق ، بل

(١) سورة : يونس ، آية : ٣٢ .

(٢) عذر الأئمة ورقة ه أ .

(٣) للصدر السابق والموضح .



وتجعل العقل مجرداً مفارقاً بعيداً عن الواقع كما هو في الفلسفة اليونانية ، بينما تجعل المعرفة الإسلامية عامة ، والصوفية خاصة القول بخوض «عملية ديبالكتيكية ندعونا إلى تأمل الواقع الكوني بالعقل ، ومصاحبة هذا الواقع ، للوقوف على أبعاده الحقيقية التي تهدينا الى سر الكون وروحه ، ولهذا كانت الآيات التي تحكي لنا هذا الديالكتيك الكوني موجهة كلها لأولي الأبصار ، أو أولي الألباب ، أو لقوم يعقلون ، أو لقوم يتفكرون»<sup>(١)</sup>.

### حركة المعرفة :

أول من تكلم عن حركة المعرفة من مفكري الإسلام فيما نعلم هو الحارث بن أسد المحاسبي (توفي عام ٢٤٣هـ). ولم يتحدث عن هذه الحركة إلا في موضع واحد من كتابه «القصود والرجوع إلى الله» ، والذي يبلو أنه كتبه في أواخر حياته .

فهو يسوق لنا معنى المعرفة في صورة السهل الممتنع فيقول في محاوره تقليدية بينه وبين آخر يسأله :

«قلت : يرحمك الله ، ما معنى المعرفة ؟

قال : تعرف الله بما عرفك به نفسه سبحانه وتعالى .

قلت : كيف ذلك ؟ اشرح لي .

قال : تعلم أن الله عفو قدير ، جبار كريم ، عظيم حلیم ، الأول قبل كل شيء ، والآخر بعد كل شيء ، يعلم ديبب حركة الضمير ، وحركات الفطن ، ومعاني تواتر الهموم ، وخفي خفيات السرائر... تكلم الألسنة ، وتحصر القلوب ، وتحطم النفوس ، وتلاشي الفكر ، وتضمحل العلوم ، وتتحير العقول ، وتتساقط الأوهام ، وينقطع مبلغ منتهى النفس عن إرادة الدخول في معرفة الجليل جل جلاله ، وعظيم عظمتة ، وكبير كبريائه»<sup>(٢)</sup>.

(١) مقدمة في الفلسفة العامة ص ٢٠٤ .

(٢) القصود والرجوع الى الله ص ٨٣ .

أما عبد الغني النابلسي فيحدد هذا المعنى وهو معرفة الله تعالى بما عرفنا به نفسه في شكل آخر أكثر حركة وشمولاً فيقول : «... فاللسان العربي الذي نزل به القرآن على صدر محمد صلى الله عليه وسلم جميع كلماته حقائق مستعملة في معانيها الحقيقية بالنسبة الى الله تعالى ، وقد خلقنا الله تعالى متصفين بتلك الكلمات العربية المنزلة ، ولكن بطريق المجاز ، وهو استعمال اللفظ في معنى آخر ، غير ما وضع له ، ولهذا قال : ﴿خلق الإنسان﴾<sup>(١)</sup> . وفي الحديث : «انه خلق آدم على صورته» . والمعنى : أن الوصف الذي وصف الله به نفسه حقيقة في كلامه المنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم ، خلقنا متصفين به لكن مجازاً لا حقيقة .

«ثم إنه سبحانه وتعالى علمنا تلك المعاني المجازية التي خلقنا متصفين بها ، ولم يعلمنا المعاني الحقيقية لتلك الألفاظ العربية التي هو متصف بها ، لعدم إمكاننا فهم ذلك ، فإذا آمننا به تعالى نظرنا الى ما وصف به نفسه في كلامه القديم ، وعلى لسان رسوله ، ووصفنا الله بجميع ذلك على حسب المعنى الحقيقي الذي هو في علم الله لا على حسب المعنى المجازي الذي وضعه الله فينا ، وعلمنا إياه في تلك الكلمات العربية»<sup>(٢)</sup> .

فإذا كانت نظرة المحاسبي تتسم باليقين الثابت بالعبودية ، فإن نظرة النابلسي تتسم بالحركة العقلية التي لم تستقر بعد إلى معرفة ثابتة غير متحركة... إذ أن التوفيق بين الحقيقة التي يتصف بها الله تعالى من أسمائه وصفاته التي لا تدرك ، وبين أتمودجها المجازي من الإنسان ما زال في حاجة الى جهد حركي وجداني حدسي لكي يستقر ويطمئن في القلب .

وقد عبر المحاسبي عن هذه الحركة المعرفية في قوله :

«قلت : المعرفة رحلك الله ، كيف ورودها الى القلب ، ساكنة هي أو متحركة ؟

(١) سورة : الرحمن ، آية ٣ .

(٢) الفتح الرباني ورقة ١٢ .

«قال : أما هي في الأصل فساكنة بالإقرار بالعبودية بمعرفة التوحيد ، وأما في هيجان ورودها فمتحركة غير ساكنة ، كحضور الماء من مجاريه الى مغيضه ، حتى يسكن ، فإذا سكن راق وصفاً»

«وهكذا يا فتى ، المعرفة مضطربة غير ساكنة في حذورها الى القلوب حتى تسكن في مغيضها ، كسكون الماء في مغيضه ، فعند ذلك يكون من العبد المدبوع والعلم والحلم ، والأناة وحسن الظن بموعود الله عز وجل ، وتصديق القلوب بما وقع من الوعد والوعيد» .

«قلت : الغالب على قلوب العارفين ما هو ؟

«قال : أشياء كثيرة منها : دوام الخوف ، والرجاء ، والحياء ، وكل حالة جميلة»

«قلت : يسكون أو باضطراب ؟

«قال : لهذه الحالات يا فتى هيجان في حركاتها ، وسكون في وطناتها ، واستعمال في خلواتها ، ووجود في غلواتها ، ومسير الى مناهلها ، وفوائد في زوائدها ، وفطنة في بصائرهما»<sup>(١)</sup> .

فالحركة المعرفية عند القدامى وعلى رأسهم المحاسبي تنتج زيادة اليقين ، وزيادة في العبودية لله ، وزيادة في الالتزام بالجانب السلوكي الإيماني ، والانكماش في تنقية العمل من شوائب الرفض ، ولكنها عند المتأخرين وعلى رأسهم محيي الدين بن عربي ، وعبد الغني النابلسي المجدد لمدرسته تتجه نحو انتزاع الإنسان من منطقة السكون إلى وادي الاضطراب والشتات ، وتضع أمامه من الحوافز ما يخرج به عن عبوديته الى ضرب من التزوع الى التصرف في الكون استمداً من الله تعالى ، وإلى ضرب آخر من الهيام بالوصف دون العمل ، واستحسان الوصف لاستكثار العلم .

فالمحاسبي مثلاً يروي في محاورته التقليدية عن أستاذه فيقول :

---

(١) القصد والرجوع الى الله ص ٧٩ .

« قال : « ... فلإني إنما أضع لك الأساس لترفع البناء ، ولا تفرح بالوصف دون العمل ، ولا تعمل العمل بغير وجل ، ولا تستحسن الوصف لاستكثار العلم ، وعليك بالجهد والاجتهاد ، ودوام الكد والمبادرة والانكاش ، فإنك مطلوب ، فاعمل على البقين ، واترك الشكوك ، وكن وصي نفسك »<sup>(١)</sup> .

والحكيم الترمذي ( توفي عام ٣١٨ هـ ) يقول : « ... فالمعرفة شجرة غرسها الله في قلوب الموحدين ، ووكلمهم بتريتها ، فعلى قدر التربية ينالون من ثمرتها ... فترية هذه الشجرة بالماء وهو العلم ، والتراب وهو أعمال البر ، وبالخراسة وهي التقوى ، حتى ينال الثمرة »<sup>(٢)</sup> .

ويقول في موضع آخر : « المعرفة والعلم والعقل والفهم والذهن والحفظ أشياء وضعها الله في آدمي ، فإذا جاء الإذن صارت كلها عوامل ، فإذا جاء الإذن استنارت هذه الأشياء بنور تلك الكلمة المكتوبة على القلب وهو قوله تعالى : ﴿ أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ﴾<sup>(٣)</sup> .

« فإذا عمل العبد عملاً فلإنما يعمل بهذه الأشياء ، فيصعد إلى الله عمله وعقله وذهنه وحفظه وفهمه ، فذلك الذي يصعد إلى الله هو استعماله لهذه الأشياء ، فكلماً صعد إلى الله شيء فالمدد واصل من الله إلى تلك الأشياء ، فهذا شأن المؤمن مع الله أبداً ، هو يمد تلك الأشياء التي وضعها فيه ، والعبد يتوجه إلى الله في حشو تلك الحركات ، فلذلك جرى اسمها فقبل علم وعمل ، العلم من الله والعمل من العبد »<sup>(٤)</sup> .

ولكن عبد الغني النابلسي يقول بعد حديث له عن المراقبة ، وكيف أنها أقصر الطرق الموصلة إلى المعرفة بالسير الروحاني : « ... ولأنه من بركة طريق المراقبة بقسميه يمكن الوصول للمراقب ( بكسر القاف ) إلى مرتبة الوزارة ، أي النيابة عن

(١) القصد والرجوع إلى الله ص ٨١ .

(٤) للسائل المكتوبة ص ٩٥ .

(٢) للسائل المكتوبة ص ١٣٣ .

(٣) سورة : المجادلة ، آية : ٢٢ .

محمد صلى الله عليه وسلم ، بمعنى الخلافة عن صاحب المراقبة في الظهور ، وإلى التصرف في عالم الملك والملكوت ، الذي هو رتبة الوزارة المذكورة ، فيكون هو صاحب الوقت ، الذي بخواطره تتصرف الملوك في ممالكها ، والرعية في أملاكها ، لاستيلائه بسبب المراقبة على قلوب الحيوانات ، بحيث يملك خواطرها بهمته وعزمه المرید من جهة الحق تعالى...

«ويمكن بالمراقبة المذكورة اطلاع العبد على الخواطر التي تخطر لجليسه وغيره ، والنظر منه الى غيره القاصر عن رتبة الكمال بنظر الموهبة للكمال ، وتنوير باطنه بأنوار المعرفة الإلهية ، فإن صاحب المراقبة بصير نظر السير ، إذا ألقاه على غيره من أهل الحجاب والغفلة والغرور ، وسرى ذلك النظر بقبول ذلك الغير في باطنه ، استحال ذلك الغير إلى ما هو عليه صاحب المراقبة من الكمال ، وزال عنه النقصان»<sup>(١)</sup>.

فهذه الخواطر التي ينتهي إليها العارف ، والتي صورها النابلسي على هذه الصورة التي تخرج بالعارف عن عبوديته إلى مرتبة التصرف في الملك والملكوت ، هي في الوقت نفسه مصادرة صريحة لبداً شعور الإنسان بأنه مطلوب ، ودفع له إلى أن يكون طالباً لغيره ، لا مطلوباً من الله تعالى.

وإذا كان مستند النابلسي في هذا المذهب هو حديث الثواب على نوافل الأعمال ، وأن الله تعالى يكون العين والسمع واليد من العبد العارف ، فإن المحاسبي يضع هذا المعنى في صورته البسيطة حين يتحدث عن الاعتبار وأثره في زيادة المعرفة .

«وبذلك المقطوع على الزيادة في معرفة الفاطر ، وبذلك المخلوق على الزيادة في معرفة الخالق ، وبذلك المصنوع على الزيادة في معرفة الصانع ، ليكون منك التعظيم له ، وتزداد في معرفة القدرة ، فتنتظر إلى الأشياء بعد ذلك بمخالفاتها ، وإلى المصنوع بصانعه ، وإلى المفقود بالفاطر ، فتنتظر إلى الأشياء بعواقبها ، ثم بذلك وجود ما

(١) مفتاح الحية ورقة ٤٠ ب ، ٤١ أ .

علمت منها على الشيء الغيب عنها أنه أعجب مما رأيت وعلمت ، وأن ما علمت عندما لم تعلم كلا شيء في لا شيء<sup>(١)</sup> .

فالنظر بالله والسمع بالله والسعي بالله والحركة بالله إذن لم تخرج عن نطاق العبودية ولا نطاق الطلب... أما في تصور النابلسي وابن عربي والجبيلي والهامي وأضرابهم فهي تخرج عن نطاق العبودية أو تستصحها الى نطاق النيابة والوزارة والعمل في الأكوان . فبينما تكون حركة العارف على مذهب السلف دائبة في الازدياد من العبودية ، تكون حركة العارف على مذهب الخلف الذين يمثلهم النابلسي دائبة في تحصيل منصب الوزارة والنيابة والتصرف في الملك والملكوت انطلاقاً من الحقيقة المحمدية .

وليس هذا هو الخط الواحد الذي يسير عليه النابلسي وأضرابه ، ولكن خطهم الآخر هو خط العبودية الانكماشية الدائبة في تحصيل العمل للإمداد العبودية بالمزيد... فهم يسرون في هذين الخطين كما قلنا بطريقة متوازية بحيث لا يلتقيان إلا على ضرب من التنبيه إلى العبودية فحسب في الطريق الأول مجرد تنبيه عابر ، ثم يمضي في طريقه العلوي القوقاني الذي يستبدل بذات العارف ذات الله تعالى ، وهذه أخطر مراتب الحركة المعرفية عند النابلسي .

ولكي ندرك فكرته تماماً فإننا نسوق له نصاً يوضحها ، فهو يقول :

«... فإن العبد بعد الفناء المطلق الذي هو فناء الذات الظاهرة ، بعد فناء جميع الأعيان ، وفناء الصفات الظاهرة له بعد ذلك ، فإن جميع ما ظهر له من الحق تعالى بعد فئائه عن الأغيار لا بد له من فناء عنه أيضاً .

« فإذا فني عن جميع ما ذكرنا يخلع عليه حينئذ خلعة الوجود الحقاني الذي هو حق في حقيقة الأمر ، حتى يتصرف في ذلك الوجود بالوجود الحقاني ، بالأوصاف

---

(١) القصد والرجوع الى الله من ٨٥ .

الإلهية ، التي هي للحق سبحانه وتعالى ، فتصير قدرته قدرة الله ، وإرادته إرادته ، وسمعه سمعه ، وبصره بصره ، وهكذا الى آخر الأوصاف .

« فيذهب العبد ، ويظهر الرب عز وجل في بصيرة ذلك العبد الذي ذهب ، وظهر علم الحق تعالى ، ويتخلق ذلك العبد بالأخلاق الربانية .

« ... وفي الحديث القدسي : لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به . الحديث . وفي رواية (فهي) أي بوجودي الحقيقي الذي غلب على وجوده المجازي فحقه بالكلية ، يسمع ذلك العبد المتقرب بالنوافل ، وفي أي لا يغيري كذلك يبصر ، فلا يسمع إلا بالله من الله ، ولا يبصر إلا بالله لله ، فلا مسموع عنده ولا مبصر إلا الله ، ولا نفسه ولا ذاته . فالله يسمع الله ، والله يبصر الله . وفي ينطق لا بلسانه وفه ، وفي يبطش لا بيده ... فإن الذات التي للعبد والصفات الزاهية المضمحلة في هذا المقام تتبدل بالذات التي للحق والصفات التي له تعالى ، الباقية بسبب أن الوجود الحقيقي القديم الذي لا يتكرر هو الباقي وحده »<sup>(١)</sup> .

ولعلنا أدركنا هنا أن النابلسي ينهي بحركة المعرفية الى حال يكاد يقول فيها بحلول الذات الإلهية في ذات العبد القاني .. لا سيما وأنه يؤكد أن العارف هنا يلبس الله تعالى خلعة أسمائه ، وأن بعض العارفين قال في تلك الخلعة :

وحباني الرب المهيمن خلعة فالأرض أرضي والسماء سباني

ثم يقول : « وفي هذا المقام يكون العبد محفوظاً في ظاهره وباطنه وسره وعلايته عن مجاوزة حدود الوظائف الشرعية .. وهذا الحفظ دليل على صحة حال الفناء والبقاء المذكورين كما قال الشيخ أبو سعيد الخراز : كل باطن يتصف به المريد من الاعتقاد إذا كان يخالفه الظاهر من العمل فهو نفاق »<sup>(٢)</sup> .

(١) مفتاح المية ورقة ٥٧ ب.

(٢) مفتاح المية ورقة ٥٨ أ.

فهو يعود هنا بالعارف إلى عبوديته ، ويسير به في الحظ التحتاني للمعرفة ، ذلك الحظ الذي يضع العبد في مكانه على الأرض ، ولكنه رغم ذلك يجعل تلك العبودية مجردة من جهاد النفس ، وذلك لأن الله تعالى « يعزله عن ولايته على نفسه ، فلا يبقى له شعور بنفسه ، فضلاً عن تصرفه فيها »<sup>(١)</sup>.

هذه رحلة طويلة من الحركة المعرفية يقصها علينا النابلسي ، تتجاوز حدود المعرفة إلى إحراز نوع من ثمرات المعرفة يعطى العارف خاصية التصرف في بواطن طلاب المعرفة الآخرين ، وإعدادها لتلقي نهايات المعرفة بمجرد النظر أو التوجه الباطني.

أي إن العملية المعرفية قد تحولت من التأمل إلى التوجه للآخرين ، وإلى تعليم الغير بلا لغة ولا كلام ، ولا صوت ولا حرف ، فإذا أضفنا هذه الخاصية إلى السلطة التي تمنحها المعرفة للعارف كما صورها النابلسي ، فإن المعرفة عنده يمكن أن تكون ضرباً من منافسة النفس لربها ، وتجاوزاً للعبودية إلى مرتبة النيابة عن الربوبية المتمثلة في الحقيقة المحمدية.

#### مدارك المعرفة :

ما هي المدارك التي تصل بالإنسان إلى المعرفة الصوفية ؟

أما المدارك التي تصل بالإنسان إلى المعرفة الصوفية فهي تابعة للشيء المعروف...  
بدايات المعارف تدركها بدايات المدارك ، وأولها العقل.

فالعقل كما عرفه الحارث بن أسد المحاسبي هو «أنوار بصرية أسكنها الله القلوب ، يفرق بها العبد بين الحق والباطل ، في جميع ما يرد عليه من خطرات قلبه ، ووساوس نفسه ، وزغاث علوه ، وما تعبد برعايته »<sup>(٢)</sup>.

فالعقل إذن هو أداة مدركة يستعملها طالب المعرفة ابتداء لا في إدراك حقائق الأشياء ، ولكن في الفرق بين الحق والباطل من خواطر النفوس والقلوب وإلقاءات

---

(١) نفس المصدر والموضع.

(٢) القصد والرجوع إلى الله ص ٥٨.



الشيطان، حتى يكون العمل العبادي صحيحاً، خالياً من الشوائب والآفات، ومن ثم يصبح الإنسان صالحاً لإدراك الحقائق على مستوى أعلى من المادرك.

ويزيد الحكيم الترمذي المسألة وضوحاً فيقول:

«... فإذا عمل العبد عملاً فإِنما يعمل بالعقل والعلم والفهم، فيصعد إلى الله عمله وعقله وذهنه وحفظه وفهمه... فكلما صور إلى الله شيء فللدن من الله واصل إلى تلك الأشياء، فهذا شأن المؤمن مع الله أبداً، هو يد هذه الأشياء التي وصفها الله فيه، والعبد يوجه إلى الله في حشوت تلك الحركات هذه الأشياء، فلذلك جرى اسمها، فقيل: علم وعمل.. العلم من الله، والعمل من العبد... ووضع الشهوة فيما سفل من العبد، والهوى والنفس في الجوف، وذلك حظ العدو منه، فإذا استعمل العبد تلك الشهوة بالهوى لا بالله، فإِنما يصعد إلى الله في حشوت تلك الحركات ما ألقاه إليه العدو، فعل هذا ليتلى عبادته، ويميز الحيث من الطيب»<sup>(١)</sup>.

ويقول في موضع آخر: «... فالعمل إذا صح رفع إلى الله تعالى فلا يوضع في الخوازن، ولكن يعرض عليه، فإذا نظر إليه وقعت النظرة على العمل، فاشتعل نور العمل وأشرق، فصار مرجوع ذلك الإشراف إلى القلب، فأضاء القلب، لأن العمل انقطع من الأركان بالفراغ منه، ولم يقطع من القلب أصل العمل وهو النية، فإذا عمل وفرغ منه بالأركان فنيته دائمة»<sup>(٢)</sup>.

فميزان العقل الذي تعرف به سلامته من عطيه إنما هو في «فعاله في القلب والجوارح»، ولا يقدر أحد أن يصفه بغير فعاله.

والأفعال التي يقاس بها العقل هي الأفعال في عمومها، إن وافقت الحق الذي أنزله الله كان العقل، وإن لم توافقه كان الحمق.

(١) للسائل المكتوبة ص ٩٥.

(٢) المصدر السابق ص ٣٢ أ.

العقل المحض يملح بأعمال القلوب والجوارح له ص ٢٣٧ وما بعدها.

فعمل العقل إذن عمل تبادلي بينه وبين إمداد الله تعالى ، يصبح نظر العقل ، فيصبح العمل ، فينظر إليه الله نظر الرضا ، فيعود من هذا النظر إشراق ونور في القلب والعقل ، وهكذا حتى يصل العقل الى مداه من الوظائف التي قدرها له خالقه .

وغاية هذا العمل التبادلي أن تكون النفس صقيلة لا شائبة فيها ، والقلب كذلك منيراً يقبل انعكاس الأنوار الغيبية فيه ، ومن ثم ينطلق العقل في إدراك المعاني ما شاء الله الانطلاق .

وحين يستنير العقل بهذه العملية التبادلية : العمل الصالح من العبد ، والإمداد التوراتي من الله ، فإنه يصلح للعمل في مجال الغيب على صورة من صور الإدراك ، لا على وجه الإدراك الكامل .

وهذه الصورة هي الإيمان بالغيب ، وهو الله سبحانه وتعالى ... ويرد على من يعترض عليه بأن الله تعالى غيب مطلق عن العقول ، فكيف يمكن للعقل أن يؤمن به فيقول :

«العقل يستدل بوجود كل شيء من هذه المخلوقات على وجوده تعالى المتزه ، وذلك أن وجود كل شيء محسوس أو معقول لا بد أن يكون صادراً عن وجود آخر لا يشبه هذا الوجود الحادث ، وإلا كان حادثاً مثله ، والحادث ليس في قوته إحداث نفسه ولا مثله .

«فن رأى الأشياء من هذا الوجود الحادث ، سواء كان محسوساً أو معقولاً ، علم بالضرورة العقلية أن هناك وجوداً آخر قديماً صدر عنه هذا الوجود الحادث بالإرادة والاختيار ، لا بالكره والاضطرار ، والإلزام أن يدخل تحت إكراه غيره ، فيكون حادثاً ، وهو قديم ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وذلك الوجود القديم هو الله تعالى وفي ذلك أقول :

قل لمن هام تاهباً أوهامه كل شيء على الإله علامه  
أي عقل لا يستدل عليه بالإشارات وهو فيها أقامه

ذاك عقل من غيّه في عقل ليس يدري الهدى ولا الاستقامة  
هذه الكائنات علواً ومنفلاً ترجمت لي عن الإله كلامه»<sup>(١)</sup>

وللعقل أن يستدل على أن الله تعالى لا يحل في شيء من مخلوقاته ولا حل فيه  
شيء من مخلوقاته «لأن الحلول إنما يتصور بين الشيتين اللذين يجمعها وصف واحد،  
ومناسبة واحدة، ولا مناسبة بين الرب والعبد في شيء من الأشياء، ولا مجرد  
الوجود، فكيف يتصور أن يحل أحدهما في الآخر أو يتحد به، فالعالم جميعه موجود  
بالنسبة الى نفسه، وعدم محض بالنسبة الى الرب، فكيف يمكن أن يختلط أحدهما  
بالآخر، أرايت أن الليل موجود في نفسه، وهو بالنسبة إلى النهار معلوم فهل يتصور  
أن يكون النهار حالاً في الليل أو متحداً به أو العكس؟»<sup>(٢)</sup>

هذه هي وظيفة العقل عند جميع المؤمنين عامتهم وخاصتهم: التفرقة بين الحق  
والباطل من خطرات النفوس وإلقاءات العدو، والاستدلال على أن للأشياء موجداً  
يغيرها، وهو الاعتبار الذي حدده المحاسبي بأدق مما حدده به النابلسي، فقال: «هو  
أن تنظر بقلبك الى الشيء المتنن، فيلحق قلبك التعجب من نفاذ القدرة، وإتقان  
الصنع، وحسن التدبير فيه. ثم لم تقع عينك على شيء إلا ذلك الشيء على شيء  
غيره»<sup>(٣)</sup>.

وهذه هي بدايات المعرفة، وليست هي المعرفة عند النابلسي، فهو يفرق بين نظر  
العقل ونظر المعرفة حين يتحدث عن الأزل والأبد، فينهي حديثه بقوله: «ومن نظر  
بعين المعرفة علم ما قلناه، ومن نظر بعين العقل حار في عناه»<sup>(٤)</sup>.

فالعقل إذن أداة لا تصل بالإنسان الى المعرفة الصوفية، وإنما تصل به الى المعرفة  
العامة التي لا يسع أحداً من المسلمين جهلها، أما المعرفة الخاصة فلها مدارك أخرى.

(١) الفتوح الرباني ورقة ١٥.

(٢) المصدر السابق والموضع.

(٣) القصد والرجوع الى الله ص ٨٥.

(٤) الفتوح الرباني ورقة ١٥.

وذلك «لأن العقل التام لا يمكنه أن يدرك الرب سبحانه وتعالى— وهو حقيقة الحقائق ومعرفة المعارف— مع أنه يدرك كل شيء» ، لأن الله تعالى في غاية اللطافة ، والعقل بالنسبة إليه في نهاية الكثافة ، واللطيف يدرك الكثيف ، والكثيف لا يدرك اللطيف . «هذا نرى الجسم لا يمكنه أن يدرك العقل ، لشدة لطافة العقل بالنسبة إلى الجسم . وما العقل فيدرك الجسم .

«وقد قسم الله تعالى هذا العالم إلى لطيف وكثيف ، وحجب الأول عن الثاني ، ولم يحجب الثاني عن الأول ، حتى يكون عبرة تامة في معرفة الرب سبحانه وتعالى . قال تعالى : ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (١) وهذا لف ونشر على الترتيب ، فعدم إدراك الأبصار له لأنه لطيف ، وإدراكه الأبصار لكونه خبيراً» (٢) .

فغاية عمل العقل إذن هي : ظواهر الأشياء وخصائصها ، والحكم في المعنويات النفسية بالصحة أو البطالان على أساس من دلائل الشرع ، أما حقائق الأشياء فيستحيل عليه أن يصل إليها ،

فسواء كان العقل مفارقاً لعالم الجسم كما هو الحال عند أفلاطون ، أو كان موازياً له كما هو عند ديكرارت ، أو كان مباطناً له كما هو عند كانط ، أو حارساً ومستدلاً كما هو في الإسلام ، فإنه على كل حال لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة الكاملة ، وإن كان يستطيع أن يشير إليها فقط .

وإذا كان العقل يستخدم أحدث ما ابتكره من الأجهزة العلمية في مجال العلوم الطبيعية ليعطينا صورة دقيقة عن العالم المادي وحقيقته «فإن إحدى منجزات الفيزياء في القرن العشرين هي البرهان على أن هذا الهدف لا يمكن تحقيقه» (٣) .

(١) سورة : الأنعام ، آية : ١٠٣ .

(٢) الفتوح الرباني ورقة ٩٥ .

(٣) ارتقاء الإنسان ج . برونوفسكي . ترجمة د . مرق شخاشيرو سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للعلوم والثقافة بالكويت عدد مارس ١٩٨١م . ص ٢٧٤ .

فإذا كان الذي يراد معرفته هو وجه الإنسان ، وأبقيناه على طبيعته ، ثم نظرنا إليه بموجات رادارية طولها أمتار ، فإننا لا يمكن أن نرى هذا الوجه مطلقاً ، إلا إذا جعلنا هذا الوجه ضحكاً بعرض عدة أمتار . ولا يمكن أن تظهر أية تفاصيل على هذا الوجه الضخم إلا إذا قصرنا طول الأمواج الرادارية ، فعندما تصبح جزءاً من المتر تظهر الأذان فقط ، وعندما تصبح بضعة سنتيمترات يمكن أن نكشف أثراً للوجه العادي<sup>(١)</sup>.

والتكبير حين يتجاوز مائتي مرة فإننا يمكن أن نميز خلية واحدة بواسطة الضوء الأبيض<sup>(٢)</sup>.

والأشعة فوق البنفسجية التي تبلغ موجتها  $\frac{1}{1000}$  من المليمتر أو أقل لو كانت أعيننا قادرة على الرؤية بها لرأينا منظراً متوهجاً أشبه بالشبح . ولو استعملنا المجهر فإننا نرى من خلال ذلك الوهج داخل الخلية مكبراً ثلاثة آلاف وخمسمائة مرة . أي نصل إلى مستوى رؤية الصبغيات (الكروموسومات) وذلك هو الحد الذي لا يمكن بعده الرؤية<sup>(٣)</sup>.

ويخلص «برونوفسكي» إلى القول بأننا نقف وجهاً لوجه أمام تناقضات أساسية في مفهوم المعرفة ، فسنة بعد سنة نبتكر أجهزة أدق لمراقبة الطبيعة بدقة أكثر ، وعندما ننظر إلى مشاهداتنا بها نحس بضيق ، لأننا نرى أن الصورة لا تزال ضبابية غير واضحة ، ونشعر أنها لا تزال غير مؤكدة ، كما كانت منذ الأزل ، وهكذا يبدو أننا نسمى وراء هدف يبتعد عنا أكثر ، نحو ما لا نهاية له كلما اقتربنا لنصبح في مدى رؤيته .

فكل أنواع المعرفة وكل المعلومات بين الناس ، وكل المعلومات بين الناس والطبيعة ، وبين الإنسان والإنسان ، يمكن أن تتم بشيء من عدم الدقة ، وهذا

(١) المصدر السابق والموضع .

(٢) المصدر السابق ص ٢٧٦ .

(٣) المصدر السابق والموضع .

صحيح في العلم والأدب والدين والسياسة ، وفي كل شكل من أشكال الفكر التي  
تطمح الى الوصول الى مرتبة المبادئ<sup>(١)</sup> .

هذا دليل لا يرقى إليه الشك على أن العقل لا يستطيع الغوص وراء حقائق  
الأشياء ، ليصل بنا إلى نتيجة حاسمة ، غير أن ما عرضه علينا برونوفسكي يشبه الى  
حد كبير نظرية الغناء عن الحس للوصول إلى قدر أكبر من الحقيقة<sup>(٢)</sup> .

وعلى قدر ما يضيق الإنسان على نفسه مجاري الحس ، ويفسح في مجاري المعنى  
يكون وصوله إلى الحقيقة . وكلما ازداد الإنسان من عالم الحس نقص من عالم  
المعنى ، وكلما ضيق الحس زاد في عالم المعاني ، ولهذا شرع الزهد في المحسوسات ، ولم  
يشرع الزهد في المعاني ، ومدار الشرع على تخليص القلوب من الأغيار ، حتى يسكن  
فيها حب الله الواحد الأحد . وكذلك رغب الشرع في الآخرة التي هي مدلول المعنى ،  
وهكذا فهم الصحابة من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يحذرهم من الدنيا أن هذا  
التحذير يعني الهروب مما سوى الله .

والنابلسي يحدد وسائل الادراك الصوفي للمعرفة الصوفية بأنها لا يمكن أن تكون  
العقل ... فإن هناك من الأمور المحسوسة التي يمارسها جميع الناس ويحسونها أموراً  
لا يمكن تحديد حقيقتها بالعقل ولا بالكلام مطلقاً ، وذلك مثل ألم الإحراق بالنار  
والفرق بينه وبين ألم الرض بالحجر أو القطع بالسكين ، ومثل الشعور بالجوع  
والعطش ، ومثل لذة الجماع ، كل هذه أمور لا يمكن مطلقاً أن تؤدي معناها الى الغير  
بالعقل واللغة مهما حاولنا أن نؤديها ، بل لا يمكن أن ندركها نحن بالعقل ، وإنما نحدد  
معانيها بالنوق والممارسة والمعايشة العملية ، فهي أمور مذاق ، ولا يمكن التعبير عنها  
بالكلام<sup>(٣)</sup> .

وهو يبنى نفيّاً قاطعاً : أن تأويل كلام الصوفية وتحريفه عن معاني مفرداته

(١) المصدر السابق ص ٢٨٤ .

(٢) مفتاح الغية ورقة ٥٧ ب .

(٣) جواهر النصوص في حل كلمات القصص ص ٨ .

ومركباته يغطي الإدراك الذي يدركون به الحقائق ، بل كلامهم كله محمول على مقتضى معانيه في اللغة التي تكلموا بها ، عربية كانت أو أعجمية .  
والقول بأن كلامهم مؤول أو محمول على المحامل الحسنة حين يتكلمون بمعارفهم قول مردود .

ويؤكد أن من قال بأن كلامهم في الحقائق مبني على اصطلاحات لهم ، وأن لهم اصطلاحاً مثل اصطلاح غيرهم من علماء الرسوم ، كاصطلاح النحاة في الاسم والفعل والحرف مثلاً يريدون به معاني غير المعاني اللغوية لهذه الألفاظ ، وكاصطلاح البيانين في المسند والمسنود اليه مثلاً يريدون به معنى غير المعنى اللغوي — من قال بهذا فهو مخطيء في معرفة كلامهم .

وإنما كلامهم كله مبني على إدراك لهم مخصوص بهم في معرفة الأشياء المحسوسة ، أو الأشياء المعقولة ، لا يشاركونهم في هذا الإدراك أحد غيرهم من جميع علماء الإسلام أو غير الإسلام من بقية الأديان والمناهج كلها ، وهذا الإدراك المخصوص بهم ، والذي لهم ، يسمى عندهم : «الفتح الإلهي في الرحمة الإلهية الوجودية الوجدانية» المشار اليه بقوله تعالى : ﴿ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ، وما يممسك فلا مرسل له من بعده﴾ (١) . وهذا الإدراك هو وسيلة المعرفة عندهم (١) .

وهذا الفتح الإلهي ليس متاحاً لكل الناس كما يرى النابلسي ، بل إنما هو متاح لأهل التقوى وحدهم ، وهو يعني تقوى القلوب التي تنتج التقوى في الظواهر ، وهذا أمر ظاهر محسوس (٢) .

فإذا كان العقل يستدل على وجود الله ، فإن التقوى تنتج الفتح الإلهي في الرحمة الإلهية التي هي وسيلة معرفة الرب سبحانه وتعالى . بل ومعرفة حقائق المحسوسات

(١) سورة : فاطر ، آية : ٢ .

(٢) نتيجة العلوم وتصيحة علماء الرسوم ورقة ١١ أ ، ب .

(٣) المصدر السابق والموضع .

والمعقولات لا مجرد الاعتبار بها ، واعتبارها دليلاً فحسب ، فعرفة المخلوقات ومعرفة الله من خلالها نتيجة للفتح الإلهي الناشئ عن التقوى <sup>(١)</sup> .  
والفتح يختلف من شخص لآخر ، ومن هنا لم يكن الصوفي نسخة من أخيه في معرفته ، ولو كانت معرفة الله خطأ واحداً لكان الله محمداً في ذلك الخط ، بل لا آخر ولا حدود لمعرفته ، والكل إليه سائر ، وليس واصلاً .

ومن هنا يقرر النابلسي : أن الناس يتفقون على إدراك واحد للمحسوسات والمعقولات ، غير الإدراك الذي عند أهل هذه الطريقة المرضية ، فترى أهل الأديان كلهم يردون على بعضهم بعضاً ، ويكفر بعضهم بعضاً ، باعتبار اشتراكهم في الإدراك الواحد للمحسوسات والمعقولات ، بسبب اعتبارات مختلفة في وجوه تلك المحسوسات والمعقولات .

« وأهل هذه الطريقة ينظرون إليهم ، ويعرفون ما هم فيه من الخطأ والوهم والغفلة عن معرفة الأشياء المحسوسات والمعقولات ، ولا يرون فيهم الاستعداد لزوال ذلك الوهم وتلك الغفلة عنهم إلا بمعونة الله تعالى والفتح المذكورة » <sup>(٢)</sup> .

ويؤكد النابلسي أن معرفة هذا الإدراك الصوفي للحقائق مستحيلة ... ومعرفة حقيقة الوسيلة التي يدركون بها المحسوسات والمعقولات مستحيلة كذلك .

فالعارفون لا يعرفون الله إلا بمعرفة المحسوسات والمعقولات ، هذا هو الأصل في معرفة الله تعالى المعرفة الصحيحة الواردة في الشريعة المحمدية .

« فإذا قلت لي : بين لنا هذا الإدراك المخصوص الذي اختص به أهل هذه الطريقة ، وكيف معرفتهم بمخلوقات الله تعالى المحسوسات والمعقولات ، والتي عرفوا بها ربهم سبحانه وتعالى ، أقول لك : قد كلفني بما لا أقدر عليه إلا بالكلام ، لا يلصال ذلك إليك بحيث ترى أنت ذلك كما أراه إلا بمعونة الله تعالى لك » <sup>(٣)</sup> .

(١) المصدر السابق ورقة ١٧ .

(٢) المصدر السابق ورقة ٣ ب .

(٣) نتيجة العلوم ورقة ٣ أ .



ويؤكد النابلسي على استقلال المعرفة الصوفية عن سائر المعارف، وعلى عدم جواز مقارنتها بغيرها، وعلى عدم إدراكها بغير أدواتها التي بينها، ويشدد غاية الشدة على كل من أنكر عليهم حتى ليخرج عن نطاق البحث العلمي الحر فيقول:

«إني اشترت لك بكلامي هذا إلى الإدراك المخصوص بأهل هذه الطريقة، والذي انفردوا به في جميع المحسوسات والمعقولات دون غيرهم من جميع أهل الأديان والمذاهب.

«لأن كنت أدركته ووجدته وذقته، فهمت معاني كلامهم المبنية عليه عندهم من غير تأويل ولا تحريف، وأيقنت بأنه حق لا شبهة فيه، وإن لم تقدر على ذلك الإدراك فالذي أنصحك به أن تترك كلامهم لهم ولأمثالهم، ولا تدخل في تحريفه وتبديله، وإياك أن تعتمد على إدراكك الوهمي، وغفلتك المستولية عليك، وليس وسعك إلا إنكار كلامي، واعتمادك على ما أنت عليه من الإدراك، فتعيش حيواناً، وتموت حيواناً، ولا حظ لك من النور المحمدي سوى القال والقال، والله على ما نقول وكيل»<sup>(١)</sup>.

وليس التعذر في التعبير عن المعاني قاصراً على ما ذكره في مقدمة كتابه «جواهر النصوص» من المحسوسات، بل هو كذلك في المراتب بالأبصار «لأن من أراد أن يصف حقيقة الحجل، وينعت صفة الرجل، ويعبر عن كنه الألوان والطعوم بعبارات يصير السامع الأكمل يفهمها شريكاً للبصير الرائي، بحيث يطابق جميع ذلك بالكلام، فهو فاسد العقل، لطعمه فيما لا يمكن، وإنما غاية ذلك ضرب الأمثال وإيضاح التقرير، لأن المثل سلم يتوصل به من المعنى القريب إلى المعنى البعيد»<sup>(٢)</sup>.

فالألفاظ إذن في التعبير عن المعارف الصوفية هي تقريب للمعرفة، وليست

(١) المصدر السابق ورقة ٥ أ.

(٢) النضجات المنشورة في الجواب عن الأسئلة العشرة ورقة ٧ أ، ب.

تحددأها ، لأن المعرفة الصوفية ذوق وكشف وفتح إله ذوقي ، وحتى المصطلح الخاص بالعارفين من الصوفية ، « لا تظهر للسالك إلا إذا صدق في طلبه ، ووفى بآداب السلوك بحيث لا يحتاج الى توقيف منهم ولا تعليم ، لأن علم الحقيقة هو علم تجليات الله تعالى ، وظهوره بأفعاله ، وهي باب الحقيقة ، وتجلياته بأسائه وصفاته ، والله يتولى تعليم السالك وتوقيفه على اصطلاحات علماء هذا الشأن» .

والفتح الإلهي الذي نلرك به الحقائق عند الصوفية كما قلنا ليس واحداً بالنسبة لكل إنسان عارف ، فالصوفية على هذا لا تتخذ من المعرفة صيغة مذهبية يلتزم بها طلاب المعرفة من بعدهم ، وإنما على كل واحد منهم أن يلتزم بالقوى وتصفية الأعمال وصقل القلب ، وعلى قدر ذلك يكون مدى تلقيه للفتح الإلهي .

«وذلك أن العبادات العملية مبنية على أسرار وإشارات غيبية وضع الشارح تلك الأعمال الحسية لها بإزاء تلك الأسرار والإشارات الغيبية عنا .

«فكأن الإيمان التسليم للشارع بجميع ما قصده من شرعه ، قال الله تعالى : ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾<sup>(١)</sup> .

«ثم عند العمل بما جاء عن الشارع إذا ظهر لنا بعض الأسرار وبعض الإشارات ، لا نحصر فيها مقصد الشارع ، ولا ننسب ذلك اليه على وجه يمنع من نسبة غير ذلك اليه أيضاً ، فإن الفتح الإلهي على أحد لا يكون إلا في بعض مقاصد الشارع قصداً ، ولهذا يتنوع ويكثر حتى لا يكاد يدخل تحت حصر ييقين ، فتجد لكل إنسان فتحاً مخصوصاً من حيث ما هو عليه من مقتضى خلقته وطبيعته ، فإن علوم الحقائق هي ثمرات الأعمال والطاعات»<sup>(٢)</sup> .

### الشرعة والطريقة :

سبق لنا أن تحدثنا عن الشرعة والحقيقة ، وأثبتنا أن الشرعة هي الأصل ،

(١) سورة : آل عمران ، آية : ١٩ .

(٢) الفتح الرباني ورقة ٢١ .

والحقيقة فرعها باعتبار السلوك الصعودي ، وأن العكس الذي قال به النابلسي من أن الحقيقة أصل والشرعية فرعها من حيث الترتيب التزوي ، وأن الوجود الإلهي الحق هو الأصل ، ثم تزلت من عنده الشرعية فكانت كالقرع لهذا السبب وبهذا المعنى .

والآن نتحدث عن الشرعية من حيث أصل في الوصول إلى المعرفة ، ولا يمكن أن تكون معرفة بلا شرعية أبداً .

وقد سبق أن ذكرنا أن النابلسي يشترط في الشيخ أن يكون عارفاً بالشرعية ملتزماً بها ، وبآداب الطريقة حتى يمكن أن يكون عارفاً بالحقيقة .

ويحدد النابلسي عمل علماء الطريقة بأنهم الباحثون « عن الزهد في الدنيا والآخرة ، وكل ما سوى الله تعالى عند إتيانهم لمقام الزهد ، وعن التقوى والورع والصبر والشكر والتوكل ، إلى غير ذلك من الأخلاق المحمدية ، والسيرة الأحمدية .

«وعلماء الحقيقة يبحثون عن تجليات الله تعالى وظهوره وانكشافه بإظهار أسمائه وصفاته ، وهذه الآثار هي العوالم على اختلافها وتنوعها .

«وعلم الحقيقة يعطهم معارف وحقائق بطريق الغيظ والإلهام كالبحار الزواجر ، التي لا أول لها ولا آخر»<sup>(١)</sup> .

ولما كانت مراسم الطريقة هي في الحقيقة من آداب الشرعية من حيث سنن المصطفى صلى الله عليه وسلم ، فإننا سنتكلم عن الشرعية والطريقة معاً باسم الشرعية .

ويسمي النابلسي من تكلم في المعرفة والحقائق بلا التزام بالشرعية بالزنادقة والملحددين . وبأنهم أكفر من اليهود والنصارى . وبأنهم أعداء علماء الشرائع والأحكام من الفقهاء المجتهدين ، والفضلاء المقلدين لهم في نقل الشرائع والأحكام

---

(١) علو الأئمة ورقة • أ . .

الى غيرهم من عوام المسلمين ، مع علمهم بذلك في أنفسهم على حسب المذاهب المختلفة في كل زمان .

ويفهم كذلك بأنهم وردت فرعون حين قال لقومه : ﴿ ما أرى ﴾<sup>(١)</sup> . ﴿ ما علمت لكم من إله غيري ﴾<sup>(٢)</sup> . وفرعون عدو الله لسبب أمره ونبيه ، وعدو المرسلين والأنبياء عليهم السلام<sup>(٣)</sup> .

ويرى البناني أن المراد بالشرية : شريعة السير والسلوك في طريق الخاصة ، ومرجعها الى التخلي والتحلي ، أما الشريعة العامة فلا كلام لنا فيها ، إذ الفرائض مفروضة ، والسنن مسنونة ، وأهلها وهم العلماء بأحكام الله قائمون بالذب عنها ، ومن ضيعها أو أنكرها فحكم الله نافذ عليه على أيدي العلماء الحاملين لراية الشريعة<sup>(٤)</sup> .

بينما يرى النابلسي أن الشريعة المرادة هي الشريعة العامة ، لأنه يحدها بإسقاط التكاليف .

ونحن نوافق النابلسي على رأيه من وجهة نظره التي يتخذ فيها أقواماً ممن يدعون المعرفة ويتمسكون بتوحيد الأفعال ، ويهدرون التكاليف ، وهم كثيرون متشرون بين الناس ، يمثلون قطاعاً كبيراً من الدجالين والأفاقين... أما الملتزم بالشرعية العامة ، والذي لا يلتزم بشرعية الطريقة الخاصة فخطره أقل ، وعلى أي حال فهو مسلم كامل الاسلام .

ومن أبطن شريعة الطريقة وأظهر الحقيقة لا يقتله سيف الشريعة العامة ، أما من أبطن الشريعة العامة ، وأظهر الحقيقة فإن سيف الشريعة العامة يقتله .

(١) سورة : غافر ، آية : ٢٩ .

(٢) سورة : القصص ، آية : ٣٨ .

(٣) علو الأئمة ورقة ٢٦ .

(٤) مدارج السلوك ص ٥٥ .

ومع ذلك فالنابلسي يشترط الشريعتين للوصول الى المعرفة . أما الشريعة العامة فقد ذكرنا رأيه فيها .. وأما شريعة السير والسلوك فهو يؤكد على طالب المعرفة أن يتجه الى معالجة الصفات الحثيثة المتأصلة في طبيعة الإنسان حتى تنصرف في مصارف شرعية ، حيث لا يمكن زوالها بالكلية ، «لأن في ذلك ذهاب البشرية ، وإنما ينصرف الشح بالدنيا الى الشح على الطاعات والقربات ، وينصرف الحرص على اللذائذ الجسمانية إلى الحرص على اللذائذ الروحانية ، وينقلب البخل بالدنيا بخلاً بالدين ، والحقق على المؤمنين حقداً على الكافرين من أهل الحرب ، والحسد على المال والدنيا غبطة على الدين والتقوى ، والمكر والبغي بين المؤمنين مكرّاً وخديعة في سبيل الله تعالى ، وهكذا جميع صفات النفس المذمومة ، تنصرف الى أمور تحمد فيها ، فتصير بسبب ذلك محمودة ، إذ أن مذموم الطباع لا يزول ، وإنما يوقاه الإنسان»<sup>(١)</sup> .

#### معرفة النفس :

ومن الأصول التي يعتمد عليها الصوفية في المعرفة معرفة النفس ، ويستنتجون في ذلك إلى حديث مروى فيه «من عرف نفسه عرف ربه» . وسواء صح هذا الحديث أم لم يصح ، فإنه يمثل قاعدة مجعاً عليها من الصوفية جميعاً ، ولكن مفاهيمهم تختلف في الجمع بين معرفة النفس ومعرفة الله .

ومعرفة النفس تتصل بالشرعية من جملة مدارك المعرفة ، وذلك لأن الشريعة تتصل بالنفس اتصالاً مباشراً ، من حيث هي مناطها ، كما أن الوجود الخارجي يتصل بالحقيقة من حيث هو مناطها كذلك .

ولذلك قالوا : نفسك شريعتك ، والوجود الخارجي حقيقتك ، وعلى قدر معرفة

---

(١) مفتاح اللعية ورقة ٤٥ أ .

الثريمة تكون الحقيقة ، وعلى قدر جهلك بنفسك يكون جهلك بالوجود لا غير<sup>(١)</sup> .

وقاعدة «من عرف نفسه عرف ربه» كما أنها تتفق مع واقع المنهج الإسلامي فهي تحدد البداية التي تبدأ منها المعرفة ، وهو «وجود الإنسان» .

فالإنسان مأمور بعبادة الله بمقتضى قوله تعالى : ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾<sup>(٢)</sup> . ولا عبادة ولا عبودية إلا بمعرفة سبحانه وتعالى ، ولا تصح عبادة لمن لم يعرف معبوده ، ولا يعرف الله إلا بمعرفة ما ربط به عبادته وهو وجود الإنسان المعبر عنه بالنفس .

ومعرفة النفس هنا يراد منها معرفة رابطة الربوبية والمربوبية ، لا معرفة الألوهية على الإطلاق .

ولذلك يحدد النابلسي طبيعة هذه المعرفة النفسية بأنها لا تعرف إلا بصفاتنا القائمة بها ، من اللذ والافتقار والاضطرار ، كما أن معرفة الحق والحقيقة لا تكون إلا بمعرفة صفاتها التي هي : الغنى والعز والكمال والكبرياء وغير ذلك<sup>(٣)</sup> .

وإذا كان الوجود الإنساني هو بداية المعرفة عند النابلسي فإن علاقة ما لا بد أن تكون قائمة بين الإنسان والرب ... ولا بد أن تكون تلك العلاقة دالة على نوع من الاشتراك في المعارف المراد معرفتها في الإنسان وفي الرب سبحانه وتعالى .

ولما كان هذا الاشتراك في المعارف هنا وهناك يستحيل أن يكون متفقاً تمام الاتفاق ، نظراً لاستحالة التشابه بين القديم والمحدث ، فقد كانت تلك العلاقة هي الحقيقة والمجاز في الصفات .

وبيان ذلك : أن الله سبحانه وتعالى قد تعرف إلى خلقه من حيث الشرع بترجمة

(١) ملارج السالكين ص ٤٦ .

(٢) سورة : النازيات ، آية : ٥٦ .

(٣) الفصاحات المنتشرة في الأجوبة على الأسئلة العشرة ورقة ٦ أ .

المعاني القديمة القائمة بذاته ، والتي هي صفاته باللسان العربي ، في كلامه القديم ، وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، فجميع تلك الألفاظ العربية التي ترجمت لنا بها تلك المعاني التي هي صفاته حقائق موضوعة لتلك المعاني لا مجازات .  
وأما الذي فهمنا الله تعالى إياه من تلك الألفاظ العربية ، وخلقه فينا ، وسمّاه لنا بتلك الألفاظ فهو مجاز في اللسان العربي .

« فالقدرة مثلاً ، معناها الحقيقي في اللسان العربي الذي نزل به القرآن العظيم : ما الله متصف به . أما ما خلقه فينا من القدرة الحادثة لنا على بعض الأشياء ، وفهمنا إياه من معنى القدرة ، فهو معنى مجازي للفظ القدرة في اللسان العربي ، وعلى هذا النوال جميع الصفات .

« فاللسان العربي الذي نزل به القرآن على صدر محمد صلى الله عليه وسلم جميع كلماته حقائق مستعملة في معانيها الحقيقية بالنسبة لله تعالى ، وقد خلقنا الله تعالى متصفين بتلك الكلمات العربية المنزلة ، لكن بطريق المجاز ، وهو استعمال اللفظ في معنى آخر غير ما وضع له .

« فالوصف الذي وصف الله تعالى به نفسه حقيقة في كلامه المنزل على رسوله ، وقد خلقنا متصفين به لكن مجازاً لا حقيقة ، ثم إنه سبحانه وتعالى علمنا تلك المعاني المجازية التي خلقنا متصفين بها ، ولم يعلمنا المعاني الحقيقية لتلك الألفاظ العربية التي هو سبحانه متصف بها ، لعدم إمكاننا فهم ذلك .

« فإذا آمنا به تعالى نظرنا إلى الوصف الذي وصف به نفسه في كلامه القديم ، وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، ووصفنا الله به على حسب المعنى الحقيقي الذي هو في علم الله تعالى ، لا على حسب المعنى المجازي الذي علمنا إياه ، ووضعنا فينا » (١) .

فبعد أن نعرف النفس بصفاتها ، وهي الفقر والاضطرار الى الله ، وهي المعرفة

(١) الفتح الرباني ورقة ١٢ .

العامّة ، نعرفها على التفصيل بتلك المعرفة الصوفية الخاصة ، من حيث أن هناك علاقة اشتراك في الصفات بينها وبين خالقها ، ولكن على طريق المجاز في صفات النفس ، والحقيقة في صفات الله .

وما وجود هذه الصورة المجازية في النفس من تلك الصفات الحقيقية الإلهية إلّا لتقريب إدراك هذه الحقيقة ، أما إدراك حقيقة الصفة الإلهية المترجمة لنا بالكلمات العربية في القرآن والسنة فأمر بعيد المنال ، فوق طاقة البشر أجمعين .

فحيثما ترد الكلمات في المعارف الصوفية مؤذنة بالاشتراك بين الله والبشر في الصفات فهذا الاشتراك مأخوذ فيه مبدئياً أصل «الحقيقة والمجاز» وليس اشتراكاً حقيقياً بأي حال .

حتى الإيمان ، والذي يجب أن يكون له اعتبار خاص عند الإنسان من حيث هو عقيدة يقينية له نفس الاعتبار إذا قورن بإيمان الله تعالى القديم .

فالله تعالى وصف نفسه بأنه «المؤمن» . ونحن عند إيماننا موصوفون بأننا «مؤمنون» . فهل هناك صلة بين الإيمان ومعرفة النفس ؟ وهل هناك فرق بين معنى إيمان الله ، وبين معنى إيمان العبد ؟

وبادىء ذي بدء أقول : إن هناك صلة وثيقة بين الإيمان وبين معرفة النفس تنطلق منها المعرفة الخاصة عند الصوفية كما تنطلق من غيرها من الأصول التي ذكرناها ، كما أن هناك فارقاً بين إيمان الله وإيمان العباد .

ولكي نذكر كل هذا لا بدّ من تحديد معنى إيمان الله ، ومعنى إيمان الإنسان .

والنابلسي يحدد معنى إيمان الله تعالى بأنه «المصدق بأن جميع ما يظهره من العدم إلى الوجود من مخلوقاته موجود عنده في حضرة العلم ، لا ينقص من ذلك شيء ولا يزداد ، ولهذا نقول : إنه تعالى علم نفسه»<sup>(١)</sup> .

---

(١) الفتح الرباني ورقة ٧٥ .



إذن حقيقة إيمان الله تعالى هي علمه بعلمه ، وعلى هذا فالإيمان الإلهي قديم باعتبار أنه صفة لله تعالى كالعالم القديم .

وكذلك حقيقة إيمان العبد بالله إنما تنطلق من معرفته بنفسه ، والعبد حادث ، وعليه يكون إيمانه حادثاً وليس قديماً .

ويعود النابلسي ليحدد هذه الحقيقة تحديداً أدق فيقول :

« هذا اللفظ — وهو الإيمان — ينطلق على معنيين مختلفين ، لا يشبه أحدهما الآخر ولا بوجه من الوجوه .

« المعنى الأول : تصديق الله تعالى بذاته وبصفاته ، وبأفعاله ومنفعلاته ، وهذا المعنى قديم ، لا يتصور أن يكون حادثاً ألبتة .

« والمعنى الثاني : تصديق المخلوقات بذاته تعالى وبصفاته ، وبأفعاله ومنفعلاته ، وهذا المعنى حادث باحداث الله تعالى ذلك في المخلوقات ، لا يتصور أن يكون قديماً ألبتة .

« وإيمان الله تعالى بجميع ما آمن به من الأشياء في الأزل إيمان سمع ورؤية وإحاطة على السواء ، وأما إيماننا بجميع ذلك فهو إيمان بالغيب ، حتى أن شهودنا لتجلياته تعالى إيمان بها بالغيب ، باعتبار أنها تمثل لعقولنا بضرب من التجليات أيضاً ، فشهودنا للتجليات نجل آخر ، لا عين التجلي الأول ، ولا يماثل التجلي الأول »<sup>(١)</sup> .

من هنا ندرك صلة الإيمان بمعرفة النفس ، من حيث أن الله تعالى يمثل لنا الحقائق الأولية التي تؤمن عن طريقها بضرب من التجلي ، ونحن حينئذ لا ندرك حقيقة الشيء ، وإنما ندرك الشيء بمثله .

وقد شرح النابلسي هذه الفكرة فقال :

---

(١) اقتصر الرباني ورقة ٢٥ .

« وإيماننا بالأشياء المحسوسة والمعقولة يضرب من التمثيل أيضاً ، فلماذا لولا أن الله تعالى يمثلها لمقولتنا عند معاطاة أسبابها ما أدركناها . فالبصر مثلاً وإدارته نحو الشيء سبب لتمثيل الله تعالى ذلك الشيء في عقولنا حتى ندركه ، وكذلك السمع وانصاته ، سبب لتصوير الله تعالى صورة ذلك الصوت مع معناه في العقل حتى ندركه ، وهكذا جميع المحسوسات ، وكذلك جميع المعقولات ، لولا أن الله تعالى يصور صورة ذلك الشيء في عقلنا عند جولان القوة المفكرة في مقدم الدماغ ، ثم يخلق لنا إدراكه لما أدركناه ألبتة .

« فحقائق ذوات المحسوسات والمعقولات كلها حيثند إنما أدركنا أمثالها التي صورها الله في عقولنا . فأدركنا الشيء بمثله ، لأن كل شيء له مثل ، إلا الله تعالى وصفاته ، وهذه حكمة عدم ادراكنا لله تعالى ، وعدم ادراكنا لصفة من صفاته ، لأننا لا ندرك الشيء إلا بالمثل الذي يصوره الله تعالى فينا . فبالضرورة ما لا مثل له لا يدرك أبداً »<sup>(١)</sup> .

ولعلنا الآن ندرك أن معرفة النفس ذات صلة وثيقة بمعرفة الله تعالى ، ولكن لا يجوز القول : بأن معرفة العبد لله من هذه الوجهة هي معرفة إطلاعية إحاطية ، بل إنما هذه المعرفة التي تحصل للمتوجه إلى معرفة صورته ما هي إلا معرفة الرابطة بين الربوبية والمربوبة ، وهي في التحقيق ترجع إلى أجزاء الوجود وهي النفس ، فما عرف العارف حيثند إلا جزء وجوده لا كله ، فضلاً عن معرفة الألوهية .

كما أننا نشير هنا إلى الشبه القائم بين ما يقرره النابلسي من استحالة إدراك حقائق المحسوسات والمعقولات ، من حيث أن كل ما ندرك منها هو ما يمثل الله لنا في عقولنا من أمثال ، وبين ما قرره « برونوفسكي » من أن أحدث الأجهزة العلمية الباحثة عن حقائق الأشياء انتهت إلى نتائج تتسم بعدم الدقة في إدراك هذه الحقائق .

فا أدركته الأجهزة العلمية الدقيقة حديثاً أدركه قبلها عبد الغني النابلسي بنور الكشف ، وبالفتح الإلهي في الرحمة الإلهية .

(١) الفتوح الرباني ورقة ٢٥ .

ومع ذلك فهو يقرر أن ما يحسه العارف ويتذوقه ويدركه من المعارف لا يمكن نقله كما هو ، وكما يحسه العارف ويتذوقه ويدركه ، غير أنه يحاول تقريب كل ذلك الى طالبه بالكلام ، وهو في نظره لا يفي بالغرض تمام الوفاء .  
وهو يؤكد هذه النظرة ، فيقول :

« فإن قلت لي : بين لنا هذا الإدراك المخصوص الذي اختص به أهل هذه الطريقة ، وكيف معرفتهم بمخلوقات الله تعالى المحسوسات والمقولات ، التي عرفوا بها ربهم سبحانه وتعالى ، أقول لك : قد كلفني بما لا أقلر عليه إلا بالكلام ، لا بإبصار ذلك كما أنني أراه إلا بمعونة الله تعالى لك » .

ثم يعود فيشير على طالب المعرفة من غير أهل هذه الطائفة أن يترك كلامهم لهم ولأمثالهم إن لم يستطع ذوق كلامهم ، ويدرك مقاصدهم كما أدركوها .  
ومن هنا فإن الكلام في المعارف الصوفية هو تقريب لها ، لا تحديد لها ، وإنما تحديدها شيء متصل بالنوق والوجدان لا غيره .

## الفصل الثاني المعرفة عند النابلسي

بين الفلسفة والتصوف :

هناك صراع تقليدي بين الفلاسفة والصوفية ، وأوضح مظاهر هذا الصراع يبدو في مسلك الغزالي نحو الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة» . كما يبدو في انتقاص المسلك العقلائي من جانب الصوفية جميعاً من حيث اعتباره قمة المعرفة ، إذ أنهم لا يعترفون بالعقل إلا في بدايات المعرفة .

ومن نظر إلى قول عبد الغني النابلسي عقب كلامه عن الأزل والأبد : «ومن نظر بعين المعرفة علم ما قلناه ، ومن نظر بعين العقل حار في عناه»<sup>(١)</sup> . عرف أن معارف العقل غير معتبرة عند العارفين من الصوفية على أنها المعرفة الصوفية .

ورغم أن الصراع قد يبدو خلافاً عادياً في وجهات النظر ، لا يتسم بالشدة والحدة عند الكثيرين ، وأخصهم الشيخ الفقيه الأصولي الصوفي أحمد زروق ، فهو يرى أن «تحقق العلم بالمزية لا يبيح السكوت عند تعين الحق ، إلا عند العلم بحقيقة ما عليه الفاعل من غير شك ، ثم إن وقع إنكاره فليس بقادح في واحد منها إذ كل على

---

(١) الفتح الرباني ورقة ١٥ .

علم علمه الله إياه<sup>(١)</sup>». رغم ذلك فإنه يبدو حديداً شديد المهجة عند النابلسي ، فهو ينصح من يخالفه ولا يفهم كلامه ، ولا يستطيع استعمال المدرك الذي يدركون به الحقائق قائلاً : « أنصحك أن تترك كلامهم لهم ولأمثالهم ، ولا تدخل في تحريفه ولا تبديله ، وإنيك أن تعتمد على إدراكك الوهمي ، وغفلتك المستولية عليك ، وليس وسعك إلا إنكار كلامي ، واعتمادك على ما أنت عليه من الإدراك ، فتعيش حيواناً ، وتموت حيواناً ، ولا حظ لك من النور المحمدي سوى القليل والقال »<sup>(٢)</sup>.

والنابلسي لا يغمضي في هذه الحدة إلا نهاية المطاف ، ولكنه يبدو في الكثير من تناوله لهذه المسألة موضوعياً ، غير أنه في رأيه كانت تعاوده نزعة « السوداوية » التي أصابته في صغره ، حتى كانت تخرجه عن نطاق البحث العلمي بالكلية ، كما أخرجه الى الجذب في أول أمره ، وإلى مهاجمة غيره كما هو ثابت في تاريخه<sup>(٣)</sup>. فالبحث العلمي الحر لا يبيح للنابلسي أن يقول لتابعيه والمؤمنين بأفكاره : « واتقل في وجوه المنكرين الجاهلين ، الذين لا يعرفون الفرق بين الضلال وبين الحق المبين ، الضالين المضلين ، الخائضين بالسنتهم الحداد ، في أعراض الأولياء المقربين ، من المتقدمين والمتأخرين ، الموقعين بعض عوام المسلمين ، المضيعين لهم في طبقات سجين ، قطعهم الله ودمرهم »<sup>(٤)</sup>.

ولكنه مع ذلك قد ناقش أفكار غيره في مواضع كثيرة بروح البحث العلمي الحر ، الذي يقارع الحجة بالحجة ، ويتنصر للرأي بالدليل القاطع في نظره على الأقل ، مما يجعل هذه الهنات القليلة غير قاذحة في فكر الرجل ولا منهجه إذا تجاوزنا عنها.

وفي الجانب المقابل هناك من الفلاسفة من انتقد مسلك الصوفية ، ولم يعتبره

(١) قواعد التصوف ص ٥١.

(٢) نتيجة العلوم ورقة ٣ ب ، ٤ أ.

(٣) الورد الأنسي ورقة ٧٦ أ.

(٤) رد الجاهل إلى الصواب في جواز إضافة التأثير إلى الأسباب ورقة ٦ ب.

مسلكاً عملياً متفقاً مع العلم الذي يجب أن يكون عليه الإنسان من بين الكائنات ،  
وأظهر هؤلاء الفلاسفة «ابن رشد» .

وقد عرض الدكتور محمد عاطف العراقي نقد ابن رشد لمسلك الصوفية في كتابه  
«المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد»<sup>(١)</sup> . وذكر أن ابن رشد يأخذ على الصوفية : أن  
طريقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، أي مركبة من مقلدات تؤدي إلى نتائج ، إذ  
أنهم يرون أن معرفتهم الله وغيره من الموجودات عبارة عن شيء يلقي في النفس عند  
تجربتها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب<sup>(٢)</sup> .

وهذا صحيح ، ولكن المشاهدة الصوفية التي هي المعرفة تكون إلقاء في القلب ،  
وتكون بعد عملية روحية تستقر حتى يصبح «ملكة راسخة حاصلة للسالك بسبب  
الممارسة والرياضة ، متى شاء استعمالها ، فحضر مع الله ، ويسمى السادة الصوفية  
مشاهدة للحق ، وتوجد بالقلب فقط»<sup>(٣)</sup> .

وابن رشد يورد نصاً يكشف عن منهجه النقدي بالنسبة للطريق الصوفي جاء  
فيه : «إن هذه الطريقة — يعني التصوف — وإن سلمنا وجودها ، فإنها ليست عامة  
للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة  
النظر والاعتبار ، ولكان وجودها بالناس عبثاً ، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر  
والاعتبار ، وتبنيه على طرق النظر» .

«نعم لسنا ننكر أن تكون إمامة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثلاً تكون  
الصحة شرطاً في ذلك ، لأن إمامة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت  
شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في التعليم وإن كانت ليست مفيدة له ، ومن هذه  
الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة ، وحث عليها في جملتها حثاً ، أعني على العمل ،

(١) انظر هذا البحث من ص ٢٥٣ إلى ٢٧٢ من هذا الكتاب . مطبعة المعارف ١٩٨٠ م .

(٢) المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٧٥٩ .

(٣) مفتاح العمية ورقة ٤٠ ب .

لا أنها كافية بذاتها كما ظن القوم ، بل إنها إن كانت نافعة في النظر فعلى الوجه الذي قلنا ، وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه<sup>(١)</sup> .

والواقع أن ابن رشد أخطأ في ظنه أن الصوفية يشترطون إماتة الشهوات في أنفسهم ، وإلا فلأنهم يصبحون من المخربين للكون كله ، إذ أن الكون قائم على أساس من شهوتي البطن والفرج ، وجميع الشهوات الإنسانية تابعة لهاتين الشهوتين ، ولكنهم عند نجاحهم في جهاد النفس يحولون هذه الشهوات من مصارفها العائقة لهم عن الجلاء القلبي والنفسي إلى مصارف شرعية أخرى تدمهم بمزيد من القوة على العمل البناء ، وهو الذي يقول به عبد الغني النابلسي .

« فالصفات الحبيثة في النفس هي من أصل الطبيعة البشرية ما لم تنتقل ، بأن تنصرف في مصارفها ، ولا يمكن أن تذهب بالكلية ، لأن في ذلك ذهاب البشرية ، وهو ممتنع في البشر ، وإنما ينصرف الشح بالدنيا إلى الشح على الطاعات والقربات ، وينصرف الحرص على اللذات الحسائية إلى الحرص على اللذات الروحانية ، وينقلب البخل بالدنيا بخلاً بالدين ، والحقد على المؤمنين إلى حقد على الكافرين من أهل الحرب ، ويصير الحسد على المال والحماة غبطة على الدين والتقوى ، ويتبدل المكر والبغي بين المؤمنين إلى مكر وخديعة في سبيل الله تعالى ، وهكذا جميع صفات النفس المذمومة تنصرف إلى أمور محمد فيها ، فتصير بسبب ذلك محمودة ، قال الله تعالى : ﴿ ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ﴾<sup>(٢)</sup> . ولم يقل : ومن يزل شح نفسه ، لأن شح النفوس لا يزول ، وإنما يوقاه الإنسان »<sup>(٣)</sup> .

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص ١٤٩ . نقلاً عن التبع النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

(٢) سورة : الحشر ، آية : ٩ .

(٣) مفتاح المية ورقة ١٤٥ . وانظر روح القدس لابن عربي ص ٢٨ ، والرائد القدسية المصنعة عن الدلائل النفسية لمصطفى بن كمال الدين البكري تلميذ النابلسي ورقة ٢٥ مخطوط بخط المؤلف .

وإنما الذي أراده الصوفية هو مقاومة الحواطر جميعها من النفس في وقت التجربة الصوفية ، بحيث يتفرغ الصوفي بكليته وبهيمته في تلك التجربة الى المراد ، فلا يحصل له تفرق يعوقه عن التركيز في التجربة ، وبذلك تؤدي التجربة آثارها من الصفاء والجللاء الذي عبر عنه النابلسي « بالمفارقة والاستقبال »<sup>(١)</sup> .

بل إن الشيخ الأصولي المحقق أحمد زروق كان واقعياً وعملياً في مسألة نفي الحواطر ، فقرر أن « قصد نفيها بإقامة الدليل على إبطالها يزيدنا تمكيناً في النفس ، لسبقها وقيام صورتها في الحيال ... فظهر أن دفعها إنما هو بتسليمها ، والتلهي عنها في أي باب كانت .. ويقال : الشيطان كالكلب ، إن اشتغلت بمقاومته مزق الإهاب ، وقطع الثياب ، وإن رجعت الى ربه صرفه عنك برفق »<sup>(٢)</sup> .

والصوفية لا يصادرون القرآن كما يدعي ابن رشد حين صادر طريقة التصوف بقوله : « إن القرآن كله إنما هو دعوة إلى النظر والاعتبار ، وتنبية على طرق النظر » .

وبادىء ذي بدء نقول : إن النظر والاعتبار في القرآن موجه إلى أولي الأبصار والألباب والعلماء . قال الله تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾<sup>(٣)</sup> . وقال : ﴿ لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ﴾<sup>(٤)</sup> . وقال : ﴿ إن في ذلك لعلبة لأولي الأبصار ﴾<sup>(٥)</sup> . وقال : ﴿ إن في ذلك لعلبة لمن يخشى ﴾<sup>(٦)</sup> .

والأبصار هي : بصائر القلوب ، لأن الاعتبار كما فسرناه نقلاً عن المحاسبي في الفصل السابق ليس لأبصار العيون منه سوى نقل الصور .

ثم تأتي بعد مرحلة نقل الصور مرحلة أخرى من الاستنتاج العقلي ، يخلص منها المتعبر الى الإقرار بالفطرة . وهذه صناعة العلم بالعقل ، وهو دلالة قوله تعالى : ﴿ إن في ذلك لعلبة لمن يخشى ﴾ . لأنه ﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء ﴾<sup>(٧)</sup> .

(١) مفتاح اللبية ورقة ٣٧ ب .

(٢) قواعد التصوف ص ١١٠ .

(٣) سورة الحشر آية ٢ .

(٤) سورة يوسف آية ١١١ .

(٥) سورة التور آية ٤٤ .

(٦) سورة : التزعات ، آية ٢٦ .

(٧) سورة : فاطر ، آية ٢٨ .



ثم تأتي مرحلة الدلالة من حالة إلى حالة مثلها ، وهي صناعة العقل والعلم أيضاً ،  
ثم التعجب من العظمة والاستغراق فيها ، وهي صناعة أبصار القلوب التي تنفذ إلى  
أعماق الوجود ، فتزداد من العظمة ، لتزداد من نور البصيرة .

والصوفية كما رأهم ابن رشد هم ضرب من « الدراويش » . أو صنف من  
النسك ليست لهم خلفية من نظر العقل ، ولا أثارة من العلم ، ولكن الصوفية الذين  
يعنيهم النابلسي في الحقيقة هم قوم لهم الحظ الكبير من أنظار العقل ، واحترام هذا  
العقل إلى أن يستنفد قدراته على العمل ، ويصبح عاجزاً ، فحينئذ يبحثون عن  
مواهب أخرى لمواصلة العمل على طريق المعرفة .

فالعقل عند النابلسي كخيل بأن يصل بالإنسان إلى الإيمان بالله تعالى ، ولكنه  
ليس كخيلاً يداركه هو سبحانه وتعالى . « فالعقل يستدل بوجود كل شيء من هذه  
المخلوقات على وجوده تعالى المنزه ، وذلك أن وجود كل محسوس أو معقول لا بد أن  
يكون صادراً عن وجود آخر ، لا يشبه هذا الوجود الحادث ، وإلا كان حادثاً مثله ،  
والحادث ليس في قوته إحداث نفسه ولا مثله ، فن رأى شيئاً من هذا الوجود  
الحادث سواء كان محسوساً أو معقولاً علم بالضرورة أن هناك وجوداً آخر صدر عنه  
هذا الوجود الحادث بالإرادة والاختيار ، لا بالكراه والاضطرار ، وإلا لزم أن يدخل  
تحت إكراه غيره ، فيكون حادثاً ، وهو قديم ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

« وذلك الوجود القديم هو الله تعالى ، فالإيمان بالله تعالى حينئذ على حسب ما هو  
عليه من التنزيه التام لا يتصور أن يغيب عن العقل إلّا في أوقات غفلته التي يفرط  
فيها ، لأن وجود كل شيء دليل على وجود الله تعالى »<sup>(١)</sup> .

وخطأ ابن رشد في نقده للصوفية ناشئ من أنه يعتبر الصوفية مسقطين للتجربة  
النظرية من حسابهم من أول الأمر ، فلا يأخذون بها ، ولا يستخدمونها ، بل  
يعطلونها ، ويفتحون الباب أمام الإلهام والفتح الإلهي من أول قدم .

(١) الفتح الرباني ورقة ١٥ .

وهذا الظن وإن كان صواباً عند تطبيقه على طائفة من المبطلين « الدرايش » فإنه ليس صواباً عند تطبيقه على الصوفية المعتبرين ، والمعترف بهم في نطاق التصوف كعلم وكفن تطبيقه على السواء .

فالتصوف هو إتقان مقام الإحسان ، ومقام الإحسان جزء من عقيدة ثلاثية للإسلام هي : الإسلام ، والإيمان ، والإحسان . ولا يمكن أن يكون إيمان بلا إسلام ، ولا يمكن أن يكون إحسان بلا إيمان وإسلام .

والإيمان يستنفذ النظر العقلي حتى يصلح أن يكون إيماناً يبنى عليه الإحسان . « فالعالم من حيث نسبة بعضه إلى بعض فيه ترتيب وتقدم وتأخير ، كترتيب الأسباب على المسببات ، والمفرد على المركب ، والجزء على الكل ، ويلزم من ذلك وجود الزمان والمكان ، فيتقدم الأمس على اليوم ، والماضي على المستقبل ، وكل ذلك في نظر العقل » (١) .

وهكذا يمضي النابلسي مع الصوفية في النظر العقلي على أساس السبب والنتيجة ، والجزء والكل ، والإفراد والتركيب ، إلى أن تنقطع تلك المعاني ، ويعجز العقل عن مواصلة سيره على أساسها ، فيلجئ العقل قياده حينئذ إلى مدرك آخر ، يستطيع أن يدرك أو على الأقل يؤمن بوجود فوق هذا الوجود الظاهر لا زمان بالنسبة إليه ، ولا ترتيب في ذات العالم عنده ، ولا تقديم ولا تأخير ، بل جميع الأزمان من مبدئها إلى ما لا نهاية له موجودة عنده حاضرة جميعها ، لا يتغير شيء منها ولا يتبدل (٢) .

والنابلسي يعترف بالأسباب ، ورغم أنه يرى أن السبب « سنة وطريقة وعادة إلهية جارية في خلقه ، متكررة غير منقطعة ، إذ لا بد في حصول كل مطلوب لأحد من الناس من تقدم السبب » (٣) .

(١) الفتح الرباني ورقة ١٥ .

(٢) الفتح الرباني ورقة ١٥ .

(٣) مفتاح اللمعة ورقة ٣٧ ب .

ورغم أنه يجوز نسبة التأثير إلى هذه الأسباب ، في الظاهر<sup>(١)</sup> ، فإن الأمر في الحقيقة يؤذن بأنه لا تأثير لذلك السبب ، وإنما يخلق الله المطلوب عنده ، لا به<sup>(٢)</sup> .

ويقرر النابلسي أن الأسباب ثلاثة : فهناك الأسباب الشرعية كالطاعات وهي أسباب للنجاة في الآخرة ، يخلق الله النجاة عندها لا بها ولا فيها ولا لأجلها . وكذلك المعاصي وهي أسباب للهلاك .

وهناك الأسباب العقلية ، كالفكر والنظر في الأدلة ، والإحساس بالمحسوسات ، فكلها أسباب للإدراكات العقلية ، يخلق الله الإدراك عندها ، لا بها ولا فيها ولا لأجلها .

وهناك الأسباب العادية ، كالنار للإحراق ، والماء للإغراق ، والمرآة للرأي ، وهكذا ، إلى ما في الوجود من أسباب .

والحقيقة القائلة بأن الله هو الفاعل عند الأسباب ، وليست الأسباب فاعلة بذاتها مقيسة قياساً عقلياً على « التوالد والتناسل الصوري ، كتوالد صور بني آدم بعضهم من بعض ، وصور الحيوانات بعضها من بعض ، لا يحصل ذلك بغير الذكر والأنثى ، ولكن الذكر والأنثى ليسا فاعلين في الحقيقة<sup>(٣)</sup> .

وهم يستدلون على استعلاء الله تعالى وراء عالم الأسباب ، وعلى أن الأسباب ليست فاعلة بذاتها ، بأن الله تعالى نبه على ذلك بحرق العادات في الخلق ، فالنار لم تحرق إبراهيم ، والسكين لم تقطع رقبة إسماعيل ، والماء لم يفرق موسى ، وخلق آدم دون أب ولا أم ، إلى غير ذلك من الحواش الموقرة في القرآن الكريم<sup>(٤)</sup> .

واتهم ابن رشد وغيره من الفلاسفة للصوفية بأن طريقتهم لا تعتمد على العلم

(١) رد الجامل إلى الصواب ورقة ٢ أ .

(٢) مفتاح المية ورقة ٣٧ ب .

(٣) مفتاح المية ورقة ٣٣ أ .

(٤) المصدر السابق والموضع .

النظري اتهام تنقصه الدقة ، لأن الصوفية يسرون مع غيرهم من علماء النظر الشرعي والعقلي ، حتى يستنفدوا مقدرة العقل على النظر كما قلنا ، ثم لا يقنعون بما يصل إليه العقل ، وإنما يبحثون عن مدارك أخرى تحقق لهم طموحهم ، وهذه المدارك فوق العقل بالفعل ، ومن هنا تكون المقارنة بين المنهج العقلاني ، والمنهج « الفوقاني على العقل » مقارنة غير ذات موضوع . بل إن المقارنة الصحيحة تكون بين الصوفية الذين ما زالوا في مرحلة النظر العقلي ، وبين غيرهم من أصحاب النظر العقلي الآخرين ، والطرفان في هذه المرحلة ليسا متقابلين .

وإنما بتقابلان بعد أن يخرج الصوفي عن نطاق العقل لا غير .

أما قبل ذلك فإن لهم منهجاً مرسوماً لا يميلون عنه ، ونحن نسوقه كما أورده الكللاباذي على طوله حسماً لهذا الخلاف الخطير بين طائفتين من أعظم طوائف الأمة أثراً في الثقافة الإسلامية ، والمعرفة الإسلامية .

« علوم الصوفية علوم الأحوال ، والأحوال موارث الأعمال ، ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال .

« وأول تصحيح الأعمال معرفة علومها ، وهي علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه وفروعه ... وهذه علوم الاكتساب . فأول ما يلزم العبد الاجتهاد في طلب هذا العلم وإحكامه على قدر ما أمكنه ، ووسعه طبعه ، بعد إحكام علم التوحيد والمعرفة على طريق الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح ، فإن وفق إلى ما فوقه من نبي الشبه التي تعترضه فذاك ...

« ثم يشتغل باستعمال علمه ، ويعمل بما علم . فأول ما يلزمه علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها ، وتهذيب أخلاقها ، وعلم مكائده العدو ، وفتنة الدنيا ، وسبيل الاحتراز منها ، وهذا العلم علم الحكمة .

« فإذا استقامت النفس على الواجب ، وتأديت بآداب الله ، من زم جوارحها ، وحفظ أطرافها ، سهل عليه إصلاح أخلاقها ، وتطهير الظاهر منها ، فعند ذلك يمكن للعبد مراقبة الحواطر ، وتطهير السرائر ، وهذا هو علم المعرفة .

« ثم وراء هذا علوم الحواطر ، وعلوم المشاهدات والمكاشفات ، وهي التي تختص بعالم الإشارة ، وهو الذي تفردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم التي وصفناها »<sup>(١)</sup> .

فها نحن نرى أنهم لم يتفردوا بمذهبهم إلا بعد أن أحكموا ما أحكم غيرهم من علوم النظر العقلي ، والناظر في قائمة موضوعات كتاب مثل « التعرف » أو « اللمع » يدرك على الفور أنهم تكلموا في الأسماء والصفات ، والرؤية ، والقدر ، وأفعال العباد ، والاستطاعة ، والجبر ، والأصلح ، والمعرفة في ذاتها ، ومعرفة الله تعالى ، والروح ، والإيمان وحقائقه ، والتوحيد ، وصفة العارف ، ثم تكلموا في المقامات ابتداء من التوبة وانتهاء باليقين . ثم تكلموا بعد ذلك في القرب والاتصال ، والتجريد والتفريد ، والجمع والتفرقة ، إلى آخر علوم الصوفية الخاصة التي تفردوا بها بعد مشاركتهم فيها تحتها من العلوم والمعارف .

ومن العجيب أن يصف ابن رشد طريقة التصوف في المعرفة بأنها « ليست عامة للناس بما هم ناس »<sup>(٢)</sup> . فإن كان يريد تعذر السير على منهاجها لكل الناس فإن الفلسفة هكذا هي الأخرى ، ليست متاحة للناس بما هم ناس . وإن كان يريد أنهم يستعملون مدركات ( بكسر الراء ) ليس في مقدور كل الناس استعمالها ، أما الفلسفة فهي تستعمل العقل الذي يقلر الناس على استعماله جميعاً — فهو على حق ، ولكن المدرك الذي يستعملونه يمكن لكل إنسان أن يحصل عليه إذا جاهد نفسه ، ودخل في تجربة طويلة للكشف عن هذا النبع الفياض في داخل الإنسان ، فجعله صالحاً لاستقبال الفيض .

ولكن ليس كل إنسان مطالباً بأن تكون له مدارك الصوفية ، بينا كل إنسان مطالب بأن ينظر بعقله في الدليل الموجب لوجود الله على الأقل حتى تستقيم عقيدته ، وإنما لجأ الصوفية الى محاولة الكشف عن مدارك أشمل من العقل ،

(١) التعرف للمذهب أهل التصوف ص ١٠٤ — ١٠٦ الطبعة الثانية ١٩٨٠ دار عطوة للطباعة — القاهرة .

(٢) المتبع التقليدي في فلسفة ابن رشد ص ٢٦٠ .

لإدراك ما وراء العقل ، لأن العقل لا يمكنه أن يدرك الله تعالى ، مع أنه يمكنه أن يدرك كل شيء .

ويعمل النابلسي هذا العجز من العقل بأن الله تعالى في غاية اللطافة ، والعقل بالنسبة إليه في نهاية الكثافة ، واللطف يدرك الكثيف ، والكثيف لا يدرك اللطيف ، ولهذا نرى الجسم لا يمكنه أبداً أن يدرك العقل ، لشدة لطافة العقل بالنسبة إليه ، وأما العقل فيدرك الجسم»<sup>(١)</sup> .

ويفترض ابن رشد أن الصوفية يرومون الاتحاد بالله ، ثم ينكر عليهم أن يصلوا إلى ما يريدون « إذ كان من الضروري في الوصول إلى ما يريدون معرفة العلوم النظرية ... ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان . فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عددت في كتاب البرهان»<sup>(٢)</sup> .

والصوفية لا يرومون الاتحاد ، ولا يقرون ، ولا يوافقون القائلين به ولا سيما النابلسي الذي قرر في عقيدة الصوفية هذه الحقيقة ، فهو يشهد معهم «أن الله تعالى لم يحل في شيء من مخلوقاته ، ولا حل فيه شيء من مخلوقاته ، لأن الحلول إنما يتصور بين الشئين اللذين يجمعهما وصف واحد ، ولا مناسبة بين العبد والرب في شيء من الأشياء ، ولا في مجرد الوجود ، فكيف يتصور أن يحل أحدهما في الآخر ، أو يتحد أحدهما بالآخر ... أرايت أن الليل في نفسه موجود ، وهو بالنسبة إلى وجود النهار معدوم ، فهل يتصور أن يكون النهار حالاً في الليل أو متحداً به ، أو بالعكس»<sup>(٣)</sup> .

فلا بالعلوم النظرية ولا بغيرها يمكن أن يحدث هذا الاتحاد .. أما الاتصال الذي

(١) الفتح الرباني ورقة ١٥ .

(٢) تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ص ٩٥ قلاً عن المتج القندي في فلسفة ابن رشد ص ٢٦٢ .

(٣) الفتح الرباني ورقة ١٤ .

رآه ابن رشد اتحاداً فليس هو كما رآه. «فمعنى الاتصال : أن يفصل بصره عما سوى الله ، فلا يرى بصره بمعنى التعظيم غيره ، ولا يسمع إلا منه»<sup>(١)</sup>.

وقريب منه قول بعضهم : «الاتصال : وصول السر إلى مقام الذهول ، ومعناه : أن يشغله تعظيم الله عن تعظيم من سواه»<sup>(٢)</sup>.

وقال النوري : «الاتصال : مكاشفات القلوب ، ومشاهدات الأسرار ، فكاشفات القلوب كقول حارثة : كأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً. ومشاهدات الأسرار كقوله عليه السلام : اعبد الله كأنك تراه»<sup>(٣)</sup>.

### الصوفية ومعرفة الله في المعقول والمحسوس :

قال الجنيد البغدادي : «المعرفة معرفتان : معرفة تعرف ، ومعرفة تعريف ومعنى التعرف : أن يعرفهم الله نفسه ، ويعرفهم الأشياء به . ومعنى التعرف : أن يربهم آثار قدرته في الآفاق والأنفس ، ثم يحدث فيهم لطفاً يلهم أن الأشياء لها صانع . وهذه معرفة عامة المؤمنين ، أما الأولى فهي معرفة الخواص»<sup>(٤)</sup>.

ويقول عبد الغني النابلسي : «المقصود : رؤية عالم الغيب في عالم الشهادة ، من هذه المعقولات والمحسوسات ، فيرى الله في كل شيء يشهده من معقول ومحسوس»<sup>(٥)</sup>.

ووحدة الأفعال الإلهية هي القدر المشترك بين الصوفية وغيرهم من أهل النظر في المعرفة ، ثم يفرقون بعدها ، أما المحسوسات والمعقولات الظاهرة فهي الطريق المتفق عليه بين الجميع للمعرفة كما يؤكد ذلك النابلسي «فالخضور معه تعالى ، والشهود له ، لا يكون أبداً إلا في الأشياء الموجودة ، معقولة كانت أو محسوسة ، فإذا دامت

(١) التعرف ص ١٢٩ .

(٤) التعرف ص ٧٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٠ .

(٥) مفتاح اللبوة رقة ٤٥ ب.

(٣) المصدر السابق ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

الأشياء مشهودة مع الحضور ، فالعبد في مقام شهود أفعال الله تعالى . فإن كانت الأشياء غير مشهودة مع الحضور ، بل المشهود نور واحد كالبرق اللامع ، فالعبد في مقام شهود صفات الله تعالى . فإن لم يكن شيء من الأشياء مشهوداً مع الحضور ، فالعبد في مقام شهود ذات الله تعالى .

«والمحمدي الكامل تعتره الأحوال الثلاثة ، ولا يقف معها ، فهو يتنقل فيها ، ويتقلب معها أبداً على اختلاف الحضرات والتجليات ، وليس له مقام مخصوص»<sup>(١)</sup> .

والمقصود بالحضور هنا : الحضور مع الله بالقلب والوجدان على الوجه الذي شرحناه في سلوك «النقشبندية» .

ومن هنا تقرر «الغيبة» مع هذا الحضور ، أي الجمع بين «الغيبة والشهود» . والغيبة تعني : أن يغيب عن خطوط نفسه فلا يراها ، وهي قائمة معه ، موجودة فيه ، غير أنه غائب عنها بشهود ما للحق . كما قال أبو سليمان الداراني وبلغه أنه قيل للأوزاعي : رأينا جارتك الزرقاء في السوق . فقال : أو زرقاء هي ؟ قال أبو سليمان : انفتحت عيون قلوبهم ، وانطبقت عيون رؤوسهم»<sup>(٢)</sup> .

أما الشهود فهو : أن يرى خطوط نفسه بالله لا بنفسه . أي أن يأخذ ما يأخذ بحال العبودية ، وخضوع البشرية ، لا للذة والشهوة<sup>(٣)</sup> .

فالصوفية وغيرهم من النظار يفتقون جميعاً على البرزخ الفاصل بين الأفعال وبين الصفات الإلهية . يتفقون في آلات النظر ، ووسائل المعرفة ، وإن اختلفوا في شيء واحد هو التزام الصوفي بالتقوى<sup>(٤)</sup> ، وعدم التزام الفيلسوف بها . أي إن الصوفية تشترط سلوكاً معيناً لصحة المعرفة ، حيث لا يشترطها غيره ، وإن اتصف بها<sup>(٥)</sup> .

(١) مفتاح الملية ورقة ٤٤ ب.

(٣) التصرف ص ١٤١ .

(٢) التصرف ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٤) نتيجة العلوم ورقة ٢ أ .



قد يكون الفيلسوف أو المتكلم تقياً في ذاته ، ولكن هذه التقوى ليست شرطاً عندهم في صحة المعرفة ، كما أن الالتزام بقواعد سلوكية معينة ليس شرطاً عندهم كذلك للوصول الى نوع معين من المعرفة .

وقد يشترك جميع النظار في معرفة الصفات الإلهية ، ولكن لكل فريق مشهده منها . أما شهود الذات ، وهو مقام الغنية والفناء عن الفناء ، فهو مشهد خاص بالصوفية وحدهم .

ومع ذلك فإن النابلسي يهتم غير الصوفية بالغفلة عن معرفة المحسوسات والمعقولات «وأهل هذه الطريقة ينظرون إليهم ، ويعرفون ما هم فيه من الخطأ والوهم والغفلة عن معرفة الأشياء المحسوسة والمعقولة ، ولا يرون فيهم الاستعداد لزوال تلك الغفلة عنهم إلا بمحونة الله تعالى»<sup>(١)</sup> .

ويعترف النابلسي بأنه عاجز تماماً عن بيان الكيفية التي يدرك بها الصوفية مخلوقات الله تعالى المحسوسة والمعقولة التي يصلون منها إلى معرفة الله تعالى ... وهو يقول لمن يطلب منه شرح طريقهم في المعرفة بإدراكهم الذي حدده بالفتح الإلهي : «لقد كلفني بما لا أقدر عليه إلا بالكلام ، لا بليصال ذلك إليك بحيث ترى أنت ذلك كما أراه أنا إلا بمحونة الله تعالى»<sup>(٢)</sup> .

ولكنه لا يرى بدأً من محاولة استعمال اللغة لتوصيل المعاني التي يشهونها إلى من لم يسلك مسلكهم ، ويسمي كلامه حيثل «إشارات» . ويقول :

«إن الجميع معتقلون الله تعالى موجود وحده ، قبل وجود العوالم كلها المحسوسات منها والمعقولات ، ووجوده هو الحق القديم الأزلي والأبدي ، المنزه عن مشابهة كل محسوس وكل معقول أزلاً وأبداً .

(١) نتيجة العلوم ورقة ٣ أ .

(٢) المصدر السابق ورقة ٣ ب .

«ثم إنه تعالى موصوف بالصفات العلية ، وسمي بالأسماء الحسنی ، فاقترض صفاته وأسماؤه في الأزل أن تظهر عنه المخلوقات كلها ، المحسوسات منها والمعقولات ، مختبرات على غير مثال سابق ، ولا وجود لها في أنفسها أصلاً ، بل هي معلومات في علمه القديم ، مفصلة في العلم على حسب هذا الترتيب الظاهر ، وهو تعالى متوجه عليها بها ، بكلامه القديم الذي ليس بصوت ولا حرف .

«فتسمى ذاته بهذا الاعتبار وجهاً ، من قوله سبحانه وتعالى : ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾<sup>(١)</sup> . أي إلّا ذاته وقوله تعالى : ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾<sup>(٢)</sup> أي ذاته . وقوله : ﴿كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾<sup>(٣)</sup> . أي ذاته»<sup>(٤)</sup> .

جميع العوالم المحسوسة والمعقولة إذن لها وجهان :

وجه من حيث وجودها في العلم القديم مفصلة على هذا الترتيب الظاهر ، من حيث كونها معلومات لله تعالى . وهي من هذا الوجه حق .

وجه آخر من حيث ظهورها إلى عالم المحسوس والمعقول بكلمة الله وأمره بقوله : ﴿كن فيكون﴾ . وهي من هذا الوجه باطلة ، لأن وجودها ليس وجوداً ذاتياً ، بل هو مستمد من الله تعالى ، يمكن أن يزول في أي لحظة ، فالوجود بالقوة ليس من صفاتها في هذا العالم ، عالم الفناء والبطلان .

وبستدل النابلسي على هذه المعرفة إلى جانب الدوق والفتح بالنصوص الشرعية .

«في الحديث الصحيح : أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد :

«ألا كل شيء ما خلا الله باطل» .

(١) سورة : القصص ، آية : ٨٨ .

(٢) سورة : البقرة ، آية : ١١٥ .

(٣) سورة : الرحمن ، آية : ٢٦ — ٢٧ .

(٤) نتيجة العلوم ورقة ٤ أو تحقيق اللوق والرفق ورقة ٢ أ . والوجود الحق ورقة ١٣ أ . وغير ذلك من كتبه .

« وقال الله لنبية صلى الله عليه وسلم العارف به ، المدرك هذا الإدراك المخصوص بهذه الطائفة ، لأنه إمامهم ومتبوعهم : ﴿ قل جاء الحق ﴾ أي ظهر لي وتبين عندي ﴿ وزهق الباطل ﴾ أي انكشف لي بطلان الباطل الذي هو كل محسوس ومعقول ﴿ إن الباطل ﴾ المذكور ﴿ كان زهوقاً ﴾ من قبل أن ينكشف لي بطلانه وأنه زاهق »<sup>(١)</sup> .

والنابلسي حين يحقق بطلان الموجودات المحسوسة والمعلولة رغم وجودها ، يرد على كل المنكرين لطريقة الصوفية في المعرفة والاتصال كابن رشد وابن باجة وغيرهما دون أن يسمي منكرأ بعينه ، وينكر على المنكرين استطاعتهم أن يتركوا هذا الكلام ويتقنوه على طبق ما أدركه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأدركته هذه الطائفة ، ببركة متابعتهم له في تقوى القلوب المنتجة لتقوى الظاهر .

ويؤكد انكاره قائلاً : « لا أظن أنك تقدر على إدراك ذلك أصلاً ، فكيف تحدثك نفسك أنك تقدر أن تفهم كلام هذه الطائفة ، وأهل هذا الإدراك المخصوص . بل كيف تحدثك نفسك أنك تعترض عليهم بفهمك في معاني كلامهم ما لم يريدوه من كلامهم على مقتضى إدراكك الوهمي ، وغفلت التي هي حجابك عن ربك . ما هذا إلا اعتداء منك واقتراء وجراة على خاصة عباد الله المكرمين »<sup>(٢)</sup> .

لقد حاول النابلسي تقريب هذا المعنى ما استطاع في مواضع من كتبه متفرقة ، ونقطة الانطلاق هي استقلال الإنسان بالعمل المحسوس أو العقول ، واستقلال الكائنات بحركاتها وسكناتها . فإذا رأى غير الصوفي الإنسان والكائنات مستقلين بالحركة والسكون فإن الصوفي لا يراهم مستقلين بها . بل هو يني على بروز هذه الكائنات من العلم إلى الظهور بكلمة الله دوام افتقارها وعدم استقلالها .

« فجميع العوالم عنده قائمون بالله تعالى ، فالله يحركهم ، والله يسكنهم ، والكل

(١) نتيجة العلوم ورقة ٤ ب ، وتحقيق النوق والرشف ورقة ٣ أ . والوجود الحق ورقة ١٤ أ . ومفتاح المبة ورقة ٣٠ أ . وغير ذلك من كتبه .

(٢) نتيجة العلوم ورقة ٤ ب .

أفعاله ، فالحركات له ، والسكنات له ، لا لنفوسهم ولا لعقولهم ولا لأرواحهم ولا لأبدانهم ، فالله المتكلم بالسنتهم ، وهو المتناول بأيديهم ، وهو العالم بمقولاتهم ، وهو المدرك بأنفسهم ، ولا حول ولا قوة لهم إلا به ، فهو هم من حيث التأثير ، وهم ليسوا هو من حيث التصوير والتغيير...

«فجميع أعمال العوالم كلها أعمال الله تعالى حقيقة ، والله هو العامل لتلك الأعمال كلها ، ولكنه حكم بنسبة تلك الأعمال إلى من أظهرها عليه نسبة مجازية ، وجعل عليها الثواب والعقاب ، وشرع الشرائع»<sup>(١)</sup>

وتعترض النابلسي مشكلة بالغة الأهمية ، وهي أنه يقرر أن الموجود الحاضر هو الله وحده ، وما سواه باطل غير موجود ، حتى نفسه وشهوده ذلك أيضاً<sup>(٢)</sup> . فهل يعني هذا أن العارف لا يدرك شيئاً من العوالم مما يدركه «أهل الغفلة» على حد تعبيره؟

ينفي النابلسي هذا الزعم ، ويقرر «أن المراد أن لهذا العبد مرتبتين : مرتبة الظهور ، ومرتبة البطون . والمميز بين المرتبتين هو جميع هذه العوالم .

«فلذا وجدت العوالم عند هذا العبد لم توجد هي ، وإنما هو ظهور الله تعالى في أطوار صفاته وأسمائه .

«وإذا فئيت هذه العوالم عنده ، فلأنما هو بطون الله تعالى ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن .

«ومتى رأى العبد شيئاً فلأنما رأى الله تعالى في مرتبة ظهوره ، لا أنه رأى ذلك الشيء . والظاهر هو الله لا ذلك الشيء ، لأن الله قال : ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ والمالك لا يرى لأنه عدم صرف»<sup>(٣)</sup> .

(١) مفتاح المية ورقة ٣١ ب . وعلم الأئمة ورقة ٢ أ .

(٢) مفتاح المية ورقة ٣١ ب .

(٣) مفتاح المية ورقة ٣١ ب .

وترجع هذه الحقيقة الى حقيقة أخرى متصلة تمام الاتصال بالمحسوس والمعقول  
ومعرفة الله سبحانه وتعالى هي حقيقة «الظهور والبطون».

والظهور والبطون موضوع يتكرر كثيراً في الفكر الصوفي الإسلامي ، انطلاقاً من  
قوله تعالى : ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن ﴾<sup>(١)</sup> . وقد استغل الصوفية هذه  
الآية القرآنية ، وانطلقوا منها نحو المعرفة الإلهية .

وبادئ ذي بدء أقول : إن حقيقة الظهور والبطون تعني بالمقام الأول تأكيد  
المشاركة الإنسانية في المعرفة ، لأن إدراك حقيقة الظهور والبطون لا بدّ فيه من أن  
يؤخذ الإنسان نفسه بعين الاعتبار ، باعتباره أحد المظاهر التي تشترك في الظهور  
والبطون .

فالصوفية على هذا تعارض المسلك الذي يفصل فيه العارف عن المعروف حتى  
يستطيع أن يفحصه بطريقة خارجية . بل إنها تؤمن تماماً بأن المعرفة تشير إلى «وحدة  
العارف والمعرف»<sup>(٢)</sup> . وهذا أدخل في باب وحدة الوجود ، إلا أننا سنتناول منه  
الجانب الذي لا بدّ منه في المعرفة .

وليس معنى هذا أن الصوفية يهملون هذا النوع من المعرفة الذي يفصل فيه  
العارف عن المعروف بحيث يفحصه فحوصاً موضوعياً ، لأن هذا الضرب من المعرفة  
هو مناط الاعتبار المؤدي إلى اليقين .

ومن هنا كان «الفناء» الصوفي متصلاً تمام الاتصال «بالتجلي والاستتار» .  
فالفناء هو «اضمحلال الوجود الظاهري للسالك ، والذي هو مظلمة لا يتبين فيها  
ظهور الحق بالنظر إلى ما أدرك من ذاته ، مع الغفلة عن كونه فعلاً من أفعال الله  
تعالى»<sup>(٣)</sup> .

(١) سورة : الحديد ، آية : ٣ .

(٢) الوجود الحق ورقة ٧ ؛ والظلال المملود ورقة ٥ ب ونتيجة العلوم ورقة ٦ ب . وشرح العينية الجليلية ورقة  
٣٥ أ ب .

(٣) مفتاح الملية ورقة ٥٥ ب .

فإذا في العبد عن ظلماته ، وعن طبيعه الذي يوسوس له بأن ذاته متكيفة بكيفية ثابتة تسمى وجوداً ، أدرك أن وجوده ليس طبيعياً ، وإنما هو ظهور إلهي أنتج حقيقة روحانية من العدم الى الوجود الى العدم ، متشكلة بصور وكيفيات مختلفة .

فحينما يكون العبد في ظلماته لا يدرك إلا ذاته منفصلة عن الوجود ، وإذا في عن هذه الظلمانية ، ثم في عن فئاته هذا كان باقياً فيها في عنه من الموجودات ، ولكن بلا ظلمانية ، وحينئذ يشهد العبد الحق في الموجودات ، لأن الحق حينئذ هو الظاهر له بعد فناء ظلمة الطبع عن عين البصيرة « وفيه ترى الحق ظاهراً في جميع الوجود ، لا يخلو عن ظهور شيء مطلقاً ، وفيهم تفهم قوله تعالى : ﴿الله نور السموات والأرض﴾ <sup>(١)</sup> .

وهذا الظهور الناشئ عن الفناء ليس هو الحق بذاته ، وإنما هو ظهور استعدادك لك من حيث إدراكك لظهور الحق ، لا هو ظهور الحق من حيث ما هو عليه في أزله <sup>(٢)</sup> .

من هنا تكون معرفة التجلي والاستتار ، ومنها نتحدث عن مشكلة «الظهور والبطون» . فالتجلي رفع حجب البشرية . والاستتار : أن تكون البشرية حائلة بينك وبين شهود الغيب <sup>(٣)</sup> .

ولقد تحدث النابلسي عن الظهور والبطون من حيث صلتها بالمعرفة الإلهية عن طريق الكائنات المحسوسة والمعقولة في تركيز مفيد في ثلاثة مواضع من كتابه «الفتح الرباني» . وتكلم عن هذا الموضوع في مواضع كثيرة جداً من كتبه ومتناثرة هنا وهناك ، وأخصها الوجود الحق ، وجواهر النصوص ، وشرح العينية الجبلية ، ومفتاح المعية ، ونتيجة العلوم ، والظل المملود ، وعشرات من كتبه ، ولكننا سنكتفي بالمواضع الثلاثة من «الفتح الرباني» لوفاتها بالمراد .

(١) سورة : النور ، آية : ٣٥ .

(٢) مفتاح المعية ورقة ٥٥ ب .

(٣) التعرف ص ١٤٦ .

وأول المواضع في الترتيب موضوع ظهور الله تعالى في آدم عليه السلام الطيني .  
 إذ أذن الله تعالى له أن يظهر في أي مظهر أراد ، فلما ظهر في باطنية آدم مستتراً  
 بظاهريته ، ولما كان ذلك فقد انجذب إبليس بالكثيف وهو الطين عن اللطيف وهو  
 الحق الظاهر في باطنيته . « فأبى التزول عن لطافته إلى كثافة ظاهريه آدم عليه  
 السلام ، ولهذا قال : ﴿ اسجد لمن خلقت طيناً ﴾ <sup>(١)</sup> . ﴿ اسجد لبشر خلقته من  
 صلصال من حمأ مسنون ﴾ <sup>(٢)</sup> . ولم يشعر بباطنية آدم التي هي صورة الحق ،  
 وحسب أن الحكم للظاهريه ، فجهل ما أودع الله في باطن آدم ، ولو علم بذلك  
 لبادر بالسجود كالملائكة » <sup>(٣)</sup> .

وهنا علم الله آدم الأسماء كلها ، ثم أجرى امتحاناً للملائكة في معارف آدم التي  
 علمه الله إياها ، وكان النجاح من حظ آدم ، فكان اختياره للخلافة قائماً على  
 اساس المعرفة التي علمه الله إياها .

وهنا تبدو المواجهة بين آدم وربه سبحانه وتعالى في معرفة العلوم التي علمه الله  
 إياها ، إذ لم تكن عن طريق الوحي ، وإنما كانت مواجهة صريحة لا نلري نحن عن  
 حقيقتها شيئاً .

أمامنا إذن : حقيقتان :

أولاهما : ظهور الله تعالى في باطنية آدم مستتراً بظاهر آدم الصيني .

والثانية : المواجهة وتلقي آدم المعارف عن ربه مباشرة وهكذا جميع المحادثات  
 الموجهة لآدم ، بدليل قوله تعالى : ﴿ ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له  
 عزماً ﴾ <sup>(٤)</sup> .

(١) سورة : الإسراء ، آية : ٦١ .

(٢) سورة : الحجر ، آية : ٣٣ .

(٣) الفتح الرباني ورقة ١٩ .

(٤) سورة : طه ، آية : ١١٥ .

وكان من جملة العهود المعقودة بين الله وبين نبي آدم عهد الربوبية في قوله تعالى : ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ . وكان السبب في هذا العهد قوله تعالى : ﴿أَنْ تَقُولُوا : يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين . أو تقولوا إنما أَشْرَكُوا آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ (١) .

فالفخلة وعالم الكثرة هما سبب نسيان العباد للمعرفة الأولى التي هي موضوع العهد بين الله وبين عباده . فالفخلة والكثرة حجاب ، وزوالها يعيد الإنسان إلى فطرته الأولى التي تلقى بها عهد الله بالمعرفة .

وحينما ظهر الله سبحانه وتعالى في باطنية آدم مستتراً بظاهريته فالله هو الظاهر ، وآدم هو الباطن من حيث الأصل . فما زال الله ظاهراً وما زالت المعلومات ومنها آدم باطنة في العلم .

فلما ظهرت لم تتغير على ما كانت عليه ، وإنما هي مراتب في الوجود لا غير . ومن هنا فالكفر كما حدده النابلسي في حقيقته التي هي باطن الشرع المسمى بالحقيقة : « ستر الظاهر بالباطن ، وستر الباطن بالظاهر » (٢) . فمن ستر الله بالكائنات فقد كفر . ومن نظر إلى الله وأنكر الكائنات المعقولات والمحسوسات فقد كفر... « فالظاهر لم يزل ظاهراً ، والباطن لم يزل باطناً ، وسرته كما سترك ، وأظهرته كما أظهرك ، ولا بد من السر ، ولا بد من الإظهار . وما أحسن قول القائل :

عطس الصبح في الدجا فاسقنيها خمرة ترك الحليم سفيها  
لست أدري من رقة وصفاء هي في كأسها أم الكأس فيها (٣)

ويؤكد النابلسي في الموضع الثالث قيمة الإنسان ومشاركته في عملية المعرفة في مقابلة الفصل بين الذات والموضوع كما جرت عليه الفلسفة فيقول : « إن الأكوان

(١) سورة : الأعراف ، آية : ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٢) الفتح الرباني ورقة ١٧ .

(٣) المصدر السابق والموضوع .



جميعها في القلوب، وليست القلوب في الأكوان، والبواطن أوعية الظواهر، وليست الظواهر أوعية البواطن، فمن نظر إلى الظواهر نظر إلى المظروفات، ومن نظر إلى البواطن نظر إلى الظروف. وأنت إنما جئت من باطنك إلى هذا العالم لا من ظاهرك، فأحذر من تلبسات الشيطان، وأخرج من حيث جئت، لا من حيث أنت، فإن هذا باب الأزلية»<sup>(١)</sup>.

هكذا حدد الصوفية المعرفة عن طريق المحسوسات والمعقولات الظاهرة، وهكذا بقيت المحسوسات والمعقولات ضرورة من ضرورات المعرفة بعد أن نسي الإنسان معارفه القطرية التي علمه الله إياها، وعاهده عليها، إذ كان على الإنسان أن يبدل غفلته بالتذكر، ويبدل وراثته للأباء والأجداد باتباع الرسل والكتب المتواترة من الله تعالى على العباد لتذكيرهم بأصول المعارف، ورسم طريق المعرفة عن طريق الاعتبار بالمحسوس والمعقول صعوداً إلى عالم الحقيقة، بعد أن كانت المعرفة الأولى المتلقاة عن الله تعالى نزولاً من عالم الحق إلى عالم الإنسان.

ولهذا كانت مناهج السلوك الصوفي المؤدي إلى المعرفة كما قلنا تنتهج إحدى طريقين:

١ — الطريقة الصعودية، وهي طريقته الخلوتية، وتبدأ من قطع عقبات النفس، ابتداء من التوبة حتى الرضا، لتطهيرها من الآفتين اللتين علقنا بها كما جاء في القرآن، وهما: الغفلة، والوراء، حتى يصبح القلب محلاً صالحاً لتلقي المعرفة بالإلهام المباشر كما كان عليه الحال في النشأة الأولى، وكل ذلك عن طريق المحسوس والمعقول من الموجودات.

٢ — الطريقة الثانية الطريقة النزولية، وهي النقشبندية والشاذلية، ومن سار سيرهما، وتبدأ بإفناء حظوظ النفس، وتبنيها ابتداء لتلقي الفيض، ثم تنزل بصاحبها بعد ذلك مرحلة مرحلة إلى أن تصل به إلى عالم الخلق والكرة بما تلقى من إلهامات المعرفة في حالة الفناء عن الفناء.

(١) القتح الرباني ورقة ١٣.

والتفاعل البشري مع الموجودات وصولاً إلى المعرفة قد فطن إليه أصحاب المذهب «الوجودي» مؤخراً بعد أن اكتشفه الصوفية قبلهم ، كما عرفه ابن طفيل وسجله في كتابه «حي بن يقظان» على أنه الغناء عن الموجودات حتى يظهر الواحد الحق الموجود الثابت الوجود<sup>(١)</sup> .

ويقول «جون ما كوري» : إن معرفة الله لا تعني أن تعرف الله على الرغم من أنها لا بد أن تتضمن ذلك ، بل هي تعني إقامة علاقة مع الله . وهذا هو معنى الإيمان ، وفي بعض آيات العهد القديم هناك استخدام لكلمة «يعرف» حيث استخدم فعل المعرفة في المعاشرة الجنسية «وعرف آدم حواء»<sup>(٢)</sup> .

فها نجد المعرفة تشير إلى وحدة المعارف والمعروف . كما يمكن أن نلاحظ أيضاً أن الجملة تشير إلى العامل الجسدي في المعرفة ، فالمعرفة تسمى إلى الوجود في العالم ، والوجود مع الآخرين ، أي إنها ليست في معزل ، بحيث تقوم بها .

ويفترض النابلسي أن القلوب الجسمانية للمعارفين قد تكون مختلفة ، ولكن اختلافهم هذا راجع إلى «قلب روحاني واحد ، وذلك القلب الواحد الذي هم عليه هو الذي وسع الحق ، يعرف هذا كل من استعد لمعرفته»<sup>(٣)</sup> .

ولكن أهل الكشف يختلفون في التعبير عن مشاهداتهم وكشفهم . وهذا الاختلاف ناشئ من اختلاف الدخول الذي يدخلون منه إلى معرفته ، وهو يومهم أنهم يختلفون في حقيقة الكشف ، وفي حقيقة المطلوب بهذا الكشف ، وليس الأمر كذلك .

ولقد ضرب النابلسي لذلك مثلاً بقول الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي :

(١) حي بن يقظان لابن طفيل ص ١١٤ نقلاً عن كتاب «الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل» للدكتور محمد عاطف المراقى — دار المعارف عام ١٩٨١ .

(٢) سفر التكوين ٤ / ١ .

(٣) تحقيق اللوق والرشف ورقة ١ أ .

«إن العالم هو الصورة الإلهية». فهو قول صحيح ، لأن الله تعالى هو الظاهر لا غيره ، فإذا ظهر فإنه يظهر مترهاً نفسه عن صور العالم ، لأن العالم غيره .

«كما أن من ظهر لأبساً ثياباً كثيرة ، وكان الظاهر هي الثياب ، لا نفس جسده ، لاختفاء جميع جسده وراء الثياب ، لا يمنع ذلك أن يكون هو الظاهر مستتراً بثيابه .

«ومن قال عنه هذا فلان ظهر ، فليس مراده تلك الثياب المرئية ، وإنما مراده نفس ذاته المقصودة بالخطاب ، وهي الحاملة المقومة للثياب ، وتلك الثياب لا تمنع من كونه المقصود بالخطاب ، وإن لم يظهر منه غير ثيابه القائمة به ، المحمولة به ، والله تعالى أنزه وأعلى من ذلك ، ولكن صاحب النوق لا يخفى عليه المثل المضروب لثبهم الحقيقة» (١) .

وعلى هذا فقول ابن عربي إن العالم صورة الحق قول صادق لهذا الاعتبار .

ومن نفى هذا وقال : لا مشابة بين الإنسان وبين ما يخرج منه ، وأراد أن هذا العالم خارج عن علم الله تعالى لا على معنى الانفصال ، بل على معنى التأثير أو التأثير بالقدرة في الحضرة الإمكانية العدمية ، كالصورة الظاهرة في المرأة من تأثير مقابلة الوجه لما قابل المرأة الصافية فقوله صحيح أيضاً .

«فإن العالم لا يشابه الحق ولا بوجه من الوجوه ، فكيف يكون هو صورة الحق تعالى» (٢) ؟

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا : هل هناك منافاة بين إثبات أن العالم هو صورة الحق ، ونفي أن العالم هو صورة الحق ؟

ويجب التنبه على هذا السؤال بأنه لا منافاة بين القولين : فمن قال عن الصورة التي في المرأة : إنها صورة الوجه صدق . ومن قال : ليست صورة الوجه

(١) تحقيق النوق والرشف ورقة ٢ أ ومفتاح للمية ورقة ٣٢ أ .

(٢) المصدر السابق ورقة ٢ ب .

صديق أيضاً. «لأن يمينها يسار الوجه وبالعكس ؛ فكيف تكون هي صورة الوجه ، وهي من الوجه أمر خيالي ، والوجه أمر حقيقي»<sup>(١)</sup>.

وهنا نطرح سؤالاً آخر هو : أين وحدة المعرفة إذن ، ما دامت المعرفة هنا ثابتة مرة ، ومنفية مرة أخرى ؟

والإجابة على هذا السؤال أيضاً يذكرها النابلسي ، فيقرر أن المعرفة الواحدة هي حقيقة الكشف « وحقيقة الكشف عند أهل المعرفة : رفع حجاب الأغيار عن وجه الحق تعالى الطالع في جميع الأطوار »<sup>(٢)</sup>.

وظهور الحق في جميع الأطوار معرفة مستمدة من القرآن الكريم « قال الله تعالى : ﴿أَيُّهَا تَوَلَّوْا﴾ فعمم في المواضع والأشخاص ﴿فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ﴾ خصص الوجه الظاهر في تلك المظاهر... فالوجه واحد ، والمظاهر كثيرة ، وكثرة المظاهر لا تنافي وحدة الوجه ، كما أن وحدة الوجه لا تنافي كثرة المظاهر. والمظاهر الكثيرة المختلفة بالأجناس والأنواع والأشخاص تشبيه لذلك الوجه الواحد ، وهذا التشبيه هو عين التنزيه ، وهو منى تسبيح الأشياء»<sup>(٣)</sup>.

فالوجه الواحد الحق إذا ظهر في مظهر من المظاهر كالشجر مثلاً ، كان ذلك الظهور تشبيهاً له ، من حيث اتصافه بجميع ما اتصف به الشجر كالحياة والسخاء والجمال ، فإذا ظهر في نفس الوقت في مظهر آخر كالحجر مثلاً ، كان ظهوره في مظهر الحجر واتصافه بأوصافه من حيث أنه ذو القوة المتين تنزيهاً له عما اتصف به من صفات الشجر ، فكان كونه شجراً تنزيهاً له عن كونه حجراً ، وكونه حجراً تنزيهاً له عن كونه شجراً.

«فالحكم عليه بأنه هذا الشيء حكم عليه بأنه ليس هذا الشيء الآخر ،

(١) تحقيق اللوق والرشف ورقة ٣ ب.

(٢) المصدر السابق ورقة ١ ب.

(٣) المصدر السابق والموضع.

وبالعكس ، فالتنزيه عين التشبيه ، والتشبيه عين التنزيه ، فإذا تأمل العارف وجد الحكم عليه بأنه حجر أو شجر يراد منه أن تلك الأوصاف التي اتصف بها الحجر والشجر قائمة به تعالى ، ثابتة بقدرته<sup>(١)</sup> .

ومن هنا ندرك أن اختلاف المداخل الى المعرفة الواحدة يدل على شمولية المعرفة الصوفية ، وعلى استغراقها لجميع الجهات ، رأسياً وأفقياً ، وغير ذلك من الجهات ، وعلى الاندماج البشري الشامل في عملية المعرفة ، وعلى الواقعية من حيث الجمع بين عالم الغيب وعالم الشهادة في صورة تجمع بين التنزيه والتشبيه ، حتى تقرب المعرفة من العقل البشري ما أمكن التقريب ، ذلك التقريب الذي بذل فيه الصوفية جهداً كبيراً ، ومع ذلك فما زال الإدراك الكامل محتاجاً الى السلوك والفتح . وإن كان يمكن لغير السالك — بشيء من التفرغ الكامل — أن يدرك بعض المقاصد لا كلها .

وينصح النابلسي من أراد أن يصل إلى معرفة تجلي الحق القديم الأزلي سبحانه وتعالى بأن يدوم على الذكر مع الأنفاس الداخلة الى الجوف والخارجة منه ، فإذا ظهر لك المعنى المقصود بالذكر وهو المتزه عن مشابهة كل شيء ماراً على خاطرك مرور ظهور فعليك أن تتخيله وتضبطه في خيالك بكيفية نور بسيط . أي غير موصوف بلون ولا كون ، فإن هذه هي حقيقة النور .

وأما النور المتلون كالأحمر والأبيض فإنه نور عالم الحلق ، أما نور عالم الأمر فهو بسيط .

ثم نجعل هذا النور في مقابلة البصيرة ، حتى لا يغيب عن بصيرتك في كل حال ، ومع حفظ ذلك المذكور ، والملازمة له ، وتتوجه الى القلب الصنوبري بكل القوى التي فيك ، والمدارك التي تدرك بها ، إلى أن تقوى بصيرتك على إدراك الحقائق الإلهية ، والمعارف الربانية ، وتذهب الصورة النورية التي تصورتها أولاً في

(١) تحقيق النور والرشق ورقة ١ ب .

الابتداء باستيلاء أنوار الحق عليك ، بحيث تنطمس رسومك ، وهنا يظهر لك المقصود ، وهي تجلي الحق القديم سبحانه وتعالى<sup>(١)</sup> .

وانطاس الرسوم الذي يذكره النابلسي هو : الذهول عن الذات العارفة المشاركة في التجربة ، وهي حالة تشبه من وجه وجوها الحالة التي كان يكون عليها الرسول صلى الله عليه وسلم ساعة الوحي ، إذ كانت تنطمس رسومه في هذه اللحظة ، ولكن استعداده وقوة بصيرته كانت تبقي على مداركه مستقبلة للوحي في حالة مفارقة الرسوم البشرية .

والفرق بين حال الرسول عند الوحي وحال العارف عند المعرفة ، أن العارف يضيق سره عن حمل المعرفة من حيث لا يضيق سر الرسول عن حمل الوحي . قال بعض الأكابر : المعرفة إذا وردت على السر ضاق السر عن حملها ، كالشمس يمنع شعاعها عن إدراك نهايتها وجوهرها<sup>(٢)</sup> .

ولعل هذا هو مقام الحيرة الذي قال به ذو النون المصري حين مثل عن أول درجة يرقاها العارف فقال : « التحير » ثم الافتقار ، ثم الاتصال ، ثم التحير<sup>(٣)</sup> . قال الكلاباذي : الحيرة الأخيرة : أن ينحير في متاهات التوحيد ، فيضل فهمه ، ويخنس عقله في عظم قدرة الله تعالى وهيبته وجلاله . وقالوا : دون التوحيد متاهات تضل فيها الأفكار<sup>(٤)</sup> .

#### معلومات الله ومعارف العباد :

وقد تكلم الصوفية في العلم الإلهي ، وحاولوا معرفة حال المعلومات في علم الله تعالى ، وموقف معارف العباد من علم الله .

(٣) المصدر السابق نص ١٦٣ .

(٤) التعرف ص ١٦٤ .

(١) مفتاح المية ورقة ٤١ أ ، ب .

(٢) التعرف ص ١٥٩ .

فالنور الإلهي يحيط بجميع الموجودات العلمية التي هي في علم حضرة الحق تعالى... وهذه الموجودات العلمية وإن لم تكن مكيفة ولا مصورة، وإنما اسمه المصور بكونها مصورة في وقت ظهورها، واسمه البديع يدعها على غير مثال سبق، وإنما على سبيل الاختراع.

فالله تعالى يعلم معلوماته على غير صورة، بينما هي مصورة في أعيانها، موجودة في أزمانها، حاضرة عنده، لا يغيب شيء منها عن علمه، فهو يحيط بها إحاطة واحدة شاملة أزلاً وأبداً.

ومع هذا العلم المحيط بها فهي معدومة بالنسبة إليه، لا وجود لها، إلا لانتزيع علم الله عن علم الحوادث.

أما الموجودات العينية المتقلة في أطوارها بحسب أزمانها، فكلها معدومة العين كذلك عنده أزلاً وأبداً، ولكن الله يتجلى عليها في كونها، إذ يشرق نوره على كل ذرة منها، ومنها علم الحادث ومعرفته.

فعلم الحادث ومعرفته شأنه شأن الكائنات العينية معدومة بالنسبة لله تعالى، موجودة في أزمانها وأطوارها، وحظها من الحق إشراق النور عليها، وعلى علوم الحوادث أيضاً. فهو علم موجود ثابت في عينه، معدوم العين بالنسبة لله تعالى.

ولكن علوم الحوادث كما يقول النابلسي «مرتبة النطق على معومات قبلها، فإذا ثبتت في علم آخر، ثبتت هي والوجود للحق القيوم لا لغيره.. فهو علم وليس بعلم»<sup>(١)</sup>. قال الله تعالى: ﴿والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾<sup>(٢)</sup>.

من مقام الإسلام إلى مقام التحقيق:

من خلال المعرفة بحقيقة الإسلام، أو معرفة أقسام الإسلام بحسب الحقيقة

(١) مفتاح الحمية ورقة ٤١ ب.

(٢) سورة: البقرة، آية: ٢١٦.

يصل بنا النابلسي إلى مقام التحقيق الشامل الكامل . وذلك من خلال معرفة حقيقة العمل المشروط في حقيقة الإسلام<sup>(١)</sup> .

ويبدأ النابلسي هذا الفصل من فصول معارفه بالتعريف بأقسام الإسلام من حيث الحقيقة .

فالإسلام بالقلب فقط هو اسلام العامة ، وهو : انقياد القلب وامتسلامه لجميع أوامر الله ونواهيه الواصلة إلينا على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بحيث لا يتشكك القلب في شيء من ذلك ، بل يعترف به على حسب ما أراد الله ورسوله ، سواء عمل به أو لم يعمل ، ولغير أهل الحق في ذلك خلاف مذكور عند علماء الكلام .

والإسلام بالقلب والعمل إسلام الخاصة ، وهو الانقياد بالقلب ، وتصديق ذلك وتأكيده بالعمل به ظاهراً بالجوارح ، ليشهد المكلف ما وصله عن ربه من أحكامه بعين بصره وعين بصيرته ، فلا يغيب عن الأمر الإلهي حال سلوكه ، عسى يمكنه الوصول إذا أخذ الله بيده .

وأما الإسلام بالقلب والجوارح والمشاهدة فهو إسلام خاصة الخاصة وهو الانقياد والاستسلام بالقلب والجوارح والعقل .

فالاعتقاد للقلب ، والعمل للجوارح ، والمشاهدة للعقل . فأمر الله في قلبه وفي جوارحه وفي عقله . فإذا خطر في قلبه خاطر كان بأمر الله ، وإذا تحرك بأعضائه حركة كانت بأمر الله ، وإذا عقل معنى من المعاني كان بأمر الله ، قال الله تعالى : ﴿وهم بأمره يعملون﴾<sup>(٢)</sup> .

---

(١) لم نثر على هذه المسألة مستوفاة إلا في الفتح الرباني ورقة ٢٤ . وقد أشار إليها مختصرة في قواعد الإيمان ورقة ١٦٦ .

(٢) سورة : الأنبياء ، آية : ٢٧ .



فحركة الأمر له تعالى ، والذي لهم صورته فقط ، والأمر واحد ، وإنما الصورة هي التي تسمي الأسماء المختلفة ، فيقال : اعتقاد ، وعمل ، وفهم ، باعتبار ظهور الأمر في هذه القوالب الثلاثة .

فحيث ظهر في قالب القلب سمي اعتقاداً ، وحيث ظهر في قالب الجوارح سمي عملاً ، وحيث ظهر في قالب العقل سمي فهماً ، وصورة كل واحد غير صورة الآخر ، لاختلاف القالب ، فإن لون الماء لون إنائه ، وهكذا فافهم الوجود بأسره ، تدرك مقام التحقيق<sup>(١)</sup> .

أما كيفية فهم الوجود بأسره فلم يذكرها لنا النابلسي في هذا الفصل من فصول المعرفة .

ولكنه لا يخرج عن مذهبه الذي يتبع فيه شيخه ابن عربي في وحدة الوجود وخلاصته هنا إلى أن تنوع فيه في الباب الرابع : أن العالم كله بما فيه من الحركة والسكون والمعارف هو صورة الذات الإلهية ، من حيث الأسماء والصفات .

فجميع صفات العالم هي صفات الذات الإلهية . وعالم الأمر ظاهر في عالم الخلق .

فكل ما في الخلق من المظاهر هو صورة لعالم الأمر ، والعالم موجودة في العلم الإلهي ، لا يكشف عن ظهورها سوى النور الإلهي المتوجه عليها ، ثم المنعكس في قلوب العارفين بنور الكشف .

وهذا المذهب ليس مذهباً فلسفياً يخضع للبرهان المنطقي ، وإنما هو ميتافيزيقي يخضع للذوق والكشف .

### صلور العصيان من الأنبياء :

وهذه مسألة ثار حولها النزاع بين العلماء الذين سبهم النابلسي وعلماء الرسوم<sup>٢</sup> .

(١) الفتوح الرباني ورقة ٧٤ .

والنصوص التي جاء فيها نسبة العصيان إلى الأنبياء نحو قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾<sup>(١)</sup>. وقوله: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾<sup>(٣)</sup>. وقوله: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلْنَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾<sup>(٤)</sup>. وقوله: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ﴾<sup>(٥)</sup>. وقول إبراهيم عليه السلام: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾<sup>(٦)</sup>. وقوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾<sup>(٧)</sup> إلى غير هذا مما ورد عن الأنبياء عليهم السلام من وقوع العصيان منهم.

ويقول النابلسي: «فرأيت طائفة شددت في الاعتراف بجميع ذلك، وفي وجوب اعتقاد نسبة العصيان إليهم عليهم السلام، لضرورة الإيمان بكتاب الله تعالى، وبما أخبر به عنهم فيه، باعتبار صدقه في جميع ما أخبر به حتى قالوا: كل من قال بأن الأنبياء لم يعصوا قبل النبوة وبعدها فقد كفر لأنكاره النصوص، وعدم إيمانه بها.

«وطائفة أخرى شددت في تنزيه الأنبياء، عن نسبة العصيان إليهم قبل النبوة وبعدها، وقالوا: من التزم ظواهر النصوص أفضت به إلى تجويز الكبائر، وخرق الإجماع، وما لا يقول به مسلم، وبالفعل في تأويل جميع ما ورد عن ظاهره»<sup>(٨)</sup>.

ولم يرض النابلسي قول أي من الفريقين، ولكنه حيناً تأمل فيهما «عظمت عنده الحيرة»<sup>(٩)</sup> على حد تعبيره، ورأى أن عليه واجباً هو «نشر الحق بين العباد في هذه المسألة»<sup>(١٠)</sup>. ولكن أنى له الوصول إلى الحق حتى ينشره؟

(٦) سورة: الأنبياء، آية: ٦٣.

(٧) سورة: الأنعام، آية: ٧٦.

(٨) الفتح الرباني ورقة ٤.

(٩) للصدر السابق والموضع.

(١٠) للصدر السابق والموضع.

(١) سورة: طه، آية: ١٢١.

(٢) سورة: النحر، آية: ٢ — ٣.

(٣) سورة: طه، آية: ٥٥.

(٤) سورة: الأعراف، آية: ١٩٠.

(٥) سورة: ص، آية: ٣٤.

ولم يجد طريقاً يهديه الى الصواب إلا التماس المعرفة بالحق من الله سبحانه وتعالى ، ولم يجد وسيلة تصل بينه وبين الله تعالى ، وتفتح له طريق الإلهام الصحيح إلا الصلاة ، ويشرح لنا تجربته فيقول :

« فممت إلى الصلاة ، وركعت ما يسره الله تعالى ، طالباً من الله تعالى الهداية إلى ما هو الصواب في الإيمان بذلك ، ونشر ما هو الحق بين العباد ، فجاعني الوارد وأنا في الصلاة ، قبل الفراغ منها بالسلام بمعاني ما يتلى عليك من الكلام :

« وذلك أن الذي هو مذهبي في هذه المسألة : أن النصوص القرآنية ، والأحاديث النبوية ، منقسمة الى قسمين : منها المحكم ، ومنها المتشابه . والمتشابه على قسمين : متشابه وارد في حق الله تعالى ، ومتشابه وارد في حق الأنبياء عليهم السلام .

« ولا شك أن حقيقة الله تعالى مجهولة للأنبياء عليهم السلام ، ومعرفتهم به تعالى هي معرفة عجز عنه ، وتزويه تام ، وإلا لزم أن يكون شيء منهم قديماً ، وشيء منه حادثاً ، وهو محال . وكذلك معرفتنا بحقيقة الأنبياء عليهم السلام معرفة عجز وتزويه تام ، وإلا كان فينا من نبوتهم شيء أعني نبوة التشريع ، أو فيهم من عدم نبوتنا شيء ، فيلزم ثبوت النبوة في غيرهم ، أو عدم ثبوتها لهم ، وذلك محال . فالحقيقتان مجهولتان لنا : حقيقة الله تعالى ، وحقيقة الأنبياء .

« ولكل من الحقيقتين صفات ثابتة في النصوص يجب الإيمان بها كلها على حسب ما هي عليه في نفس الأمر ، لا على حسب ما نعقله نحن منها . والمتشابه وارد في وصف كلا الحقيقتين . والصواب في كيفية الإيمان به مذهب السلف ، وهو تسليم معنى ذلك إلى الله ورسوله ، مع كمال اليقين به ، وصحة الإطلاق والتسمية على حسب ما هو وارد في ألفاظ النصوص ، من غير تأويل لشيء من ذلك ولا صرفه عن ظاهره ، ولا الإيمان به على ما يظهر لنا منه ... فنطلق على الأنبياء عليهم السلام جميع ما أطلقه الله عليهم ، أو أطلقوه على أنفسهم ، أو أطلق بعضهم على بعض ، من العصيان والغبي والوزر والذنب والفتنة وعدم براءة النفس إلى غير ذلك ، ولكن

على المعنى الذي يعلمه الله ، ويعلمه أنبيأؤه ، لا على المعنى الذي نعلمه نحن ونفهمه من هذه الألفاظ عند إطلاقها ، فإنا لا نعلم ولا نفهم إلا ما نحن عليه من الأحوال والأخلاق ، ونحن غير معصومين وإن أيدنا بالحفظ ، والأنبياء معصومون ، ونحن لا نعقل كيف نسبت هذه الأشياء إليهم ، لأننا لسنا في أطوارهم ، وإنما نعقل كيف تنسب هذه الأشياء إلينا ونحن دون مقاماتهم ييقين ، فلا نعلم كيف نسبت إليهم ييقين» (١) .

وبهذا البيان أغلق النابلسي باباً واسعاً من أبواب الخلاف بين طوائف الأمة استنفذ من وقتها ومن جهدها الكثير ، وحوله إلى ضرب من الجدل البعيد من مقاصد الاسلام .

---

(١) الفتح الرباني ووقفة ٤ .

## الباب السابع

### وحدة الوجود

الفصل الأول : أصل القول بوحدة الوجود  
الفصل الثاني : وحدة الوجود .



## الفصل الأول

### أصل القول بوحدة الوجود

الكلام على طبيعة التصوف الفلسفي :

التصوف السني كما ذكرنا هو : قطع عقبات النفس ، والتخلص إلى حرية التقوى ، وتحقيق الحب لله تعالى ، حالاً ومقاماً .. وينشأ عن هذا التصوف حال هو ثمرة العلم والعمل على وجه الإخلاص ، وتحديد الإرادة الصادقة لله . وهذا الحال هو من قبيل اللوق والوجدان ... وكلامهم في المواجيد والأذواق يقوم أساساً على الدليل والبرهان كما هو الحال في الفلسفة البحتة ، وإنما على المكاشفة والعيان .

أما التصوف الفلسفي ، فهو : هذا الذي تترج فيه الأذواق الصوفية بالنظر العقلي ، باستخدام مصطلحات معينة خاصة بهم ، تضرب بجلورها إلى مصادر مختلفة .

وقد قام هؤلاء الفلاسفة الصوفية بمجهود جبار في تمثل الفلسفات الأخرى ، كالمهندية والفارسية واليونانية والمسيحية التي اطلعوا عليها ، وصبغها بالصبغة الإسلامية الخالصة ، وإخضاع مصطلحاتها للمصطلح الصوفي ، وأصول الشريعة الإسلامية من الوجهة الصوفية .

ويرى أستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : أن هذا التصوف الفلسفي «لا يمكن اعتباره فلسفة ، لأنه قائم على النوق ، كما لا يمكن اعتباره تصوفاً خالصاً ، لأنه يختلف عن التصوف الخالص في أنه معبر عنه بلغة فلسفية ، وينحو إلى وضع مذاهب في وحدة الوجود أساساً ، فهو بين بين»<sup>(١)</sup> .

وهذا القول صحيح من حيث أن التصوف الفلسفي يقيم بناءه على النوق وحده ، ولا يحاول أن يقوم بتوظيف العقل ليتلاءم مع النوق ، وليكسر من حدة الغموض الذي يسود التصوف الفلسفي ، فيجعلها قريبة المأخذ إلى درجة يمكن لغير الداهقين أن يفهموا مراميهِ على وجه ما .

أما إذا حاول التصوف الفلسفي ذلك فلنأنا نستطيع أن نسميه فلسفة ، كما مميّنا الإشراق فلسفة .. وهو الأمر الذي قام به عبد الغني النابلسي على وجه كاف لتحقيق هذا الغرض إلى حد كبير .

وقبل أن نعرض لجهود عبد الغني النابلسي في التقريب بين النوق والعقل ، فلنأنا نعرض لأركان التصوف كما عرفها الكلاباذي لعلنا نجد فيها شيئاً يفيدنا في هذه القضية .

قال الكلاباذي : سمعت أبا الحسن محمد بن أحمد الفارسي يقول : «أركان التصوف عشرة : تجريد التوحيد ، وفهم السماع ، وحسن العشرة ، وإثارة الإيثارة ، وترك الاختيار ، وسرعة الوجد ، والكشف عن الحواطر ، وكثرة الأسفار ، وترك الأكساب ، وتحريم الأدخار»<sup>(٢)</sup> .

ويعلق الكلاباذي على هذا النص بقوله : «معنى تجريد التوحيد : ألا يشوبه خاطر تعطيل أو تشبيه . وفهم السماع : يسمع بحاله ، لا بالعالم فقط ... والكشف

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني . مطبعة دار نشر الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٦ .

(٢) التصوف ص ١٠٨ .



عن الحواطر : أن يبحث عن كل ما يخطر على سره ، فيتابع ما للحق ، ويدع ما ليس له ... وكثرة الاسفار : لشهود الاعتبار في الآفاق والأقطار<sup>(١)</sup> .

هذا ما يهمننا من تعليقات الكلاباذي على النص ، وهو كما نرى يصل بين العلم العقلي والنوق الصوفي على وجه من وجوه الجمع . فتنقية التوحيد من التشبيه والتعطيل قائم على الصحيح من مذاهب الكلام ، وهي مذاهب عقلية بحتة ، واشترك النوق مع العلم في السماع بضع العقل مكانه من بناء التصوف ، ومتابعة خواطر الحق ، ونفي خواطر الباطل فسر الكلاباذي بقوله : « فبنور التوحيد يقبل من الله ، وبنور المعرفة يقبل من الملك ، وبنور الإيمان ينهي النفس ، وبنور الإسلام يرد على العدو<sup>(٢)</sup> » .

هذه هي بذور التوفيق بين العقل والدوق ، أو بين التصوف والفلسفة الإسلامية ، وهي واضحة في عدم اعتبار الدوق وحده هو الفيصل في المشاهدة الدوقية ، كما شرحنا ذلك الموضوع في موضع سابق .

وأستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني يقرر عن « برتراند رسل » في بحث له بعنوان « التصوف والمنطق » ، أن من الفلاسفة من أمكنه الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية ، ورأى في ذلك الجمع أو التوفيق بين النزعتين سموا فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح<sup>(٣)</sup> .

وإذا كان « راسل » يقصد بقوله متصوفة المسيحية في العصر الوسيط والحديث ، وأنهم وفقوا بين العقل الفلسفي والنوق الصوفي على طريقتهم ، وعلى مقتضى

---

(١) للصبر السابق والموضع .

(٢) الصرف ص ١٠٩ .

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٤ . نقلاً عن "Rasel"

(B) Mystician and logic, selected papers the Modern Library pp. 26 - 55.

ثقافتهم وتراثهم ، وعلى مقتضى بيئاتهم ، لما المانع إذن من أن نحترم البيئة والطريقة والثقافة والتراث والشخصية الإسلامية ونحن نوفق بين العقل والنوق .

لا مانع مطلقاً من أن نحترم هذه العوامل كلها ، بحيث تكون للصوفية فلسفة لها طابعها ، ولها لغتها ، ولها مقوماتها ، إذا استطاعوا التوفيق بين النوق والعقل بالقدر الذي تطيقه العقول البعيدة عن السلوك الصوفي الذي يعتبر الركيزة الأولى لتلك الفلسفة .

أما أن نقارن بين فلسفة تستبعد السلوك الذي يصل بالتأمل إلى الصفاء والنقاء ، وبين فلسفة تأخذ في اعتبارها هذا السلوك في المقام الأول فالمقارنة حينئذ غير صحيحة .

وأما أن نقر بهذا التوفيق بين النوق والعقل للفلسفة المسيحية وغير المسيحية ، ونعتبر القائمين بهذا العمل فلاسفة ، ثم نأتي في الجانب المقابل وننكر ذلك على المسلمين ، فهذا تحكم لا مبرر له على الإطلاق .

وعبد الغني النابلسي يؤكد تفرد المسلمين بالمنهج السلوكي الملزم لأهله بالتطبيق الدقيق ، كشرط رئيسي لجذب الكائنات الى أصلها من العلم الإلهي جذباً اضطرارياً ، بحيث يمكن للصوفي أن يعود إلى الخلق بما شاهد من علوم الإلهام والإلقاء في هذه الأزمان الحافظة التي يتم فيها هذا الجذب . ونحن ننقل نص النابلسي بطوله وهو يتحدث عن «جذب الأحدية لصفة التوحيد» . قال :

«اعلم أن الله تعالى أول ما خلق «الروح الكلي» الذي وردت تسميته في بعض الأحاديث بالعقل ، وفي بعضها بالقلم ، وقد أضافه إليه تعالى ، لأنه خلقه بلا واسطة ، وخلق الأشياء بواسطته ، فقال تعالى : ﴿ونفخت فيه من روحي﴾<sup>(١)</sup> . وقال : ﴿فأرسلنا إليها روحنا﴾<sup>(٢)</sup> .

(١) سورة : الحجر ، آية : ٢٩ .

(٢) سورة : مريم ، آية : ١٧ .

«فكل إنسان فيه شحنة من هذا الروح الإلهي يسمى «روحاً إنسانياً» ، وذلك الروح مهم في الله ، منجذب إليه ، خلقاً وطبعاً ، من غير كلفة ، ولكن لما ولاه الله أمر هذا البدن الكثيف ، توجه على تدبيره امتثالاً لما أمره الله به ، فاشتغل بذلك عن مولاه ، وداخلته كثافة الطبيعة ، فصار كالحديد المختلط بالوسخ والتراب ، فإذا قابله المغناطيس لا يعمل في جذبه العمل الكلي ، بسبب عدم صفاته .

«فإذا صني وتنظف من أكدار الطبيعة ، كان جذبه إلى مغناطيسه ضرورياً من غير كلفة .

«والأحدية حضرة من حضرات الله تعالى ، يتجلى بها على هذا الروح المذكور ، فيجذبه إليه ، وحقيقة الجذب الإلهي هو : محو عين العبد في الحقيقة العلمية ، بحيث يتميز العبد الموهوم الخارج من العلم ، من العبد الكائن في الحقائق العلمية ، التي لا يسمى فيها عبداً إلا بطريق الإمكان ليس غير ، لأن المعلومات عين العلم ، فليست هناك معلومات إلا باعتبار من اعتباراته ، فافهم والله يتولى هداك .

«وهذا الجذب المذكور حاصل من الجاذب للمجذوب لأجل صفة التوحيد الموجودة في الجاذب ، وذلك أمر ضروري ، لأن صفة التوحيد إذا ظهرت ، جذبت الكل إليها ، باعتبار أنه لا غير هناك يتوجه إليه شيء من الكل ، كما أشرت إلى ذلك بقولي :

«فررت به مني إليه لأنني تحققت ألا غير والأمر ظاهر فكان اضطراري كون قلبي موحداً له وبه لا بي أنا اليوم ذاكراً»<sup>(١)</sup>

فهذا المثل المضروب من الحديد والمغناطيس يقرب إلى العقل بشكل واضح جذب مرتبة الأحدية لمرتبة الواحدية ، ولكل متوحد من الأفراد الذين سرى فيهم الروح الإلهي بالوجود ، وهذا التوحد عملية شاقة تخضع لسلوك طويل ينتهي إلى

(١) الصفحات المنشورة في الجواب من الأسئلة العشرة . ورقة ٧ ب ، ٨ أ .

وحدة الإنسان في ذاته ، وحمايته من التشتت والتمزق تحت وطأة «الأغيار»  
و«الشهوات» .

والحتمية التي يقرها النابلسي من جذب صفة التوحيد للكل ، ربما فهمها من أن  
الكون كله يقوم على العشق والجذب ، الأمر الذي قرره العلم الحديث ، ولا مجال  
لطرحه هنا .

والنابلسي يقرب وجدان الصوفي بألا شيء موجوداً مع الله بضرب المثل ،  
ويعترف بأن الأمثال لا تأتي بالمقصود بسبب عدم المناسبة بين القديم والحادث «ولولا  
الإذن بالتفهيم بضرب الأمثال ما قدرنا أن نطلقها ، والله أعلا وأجل» (١) .

ويقول : إن العارف «إذا انكشفت عن بصيرته الحجب لا يجد شيئاً موجوداً  
لوجود الله تعالى ، ولهذا مثال واضح ، كمن أشعل سراجاً في ضوء الشمس ، وقت  
الظهيرة ، فإن ذلك النور لا يذهب بحيث ينعدم في ذاته ، وإنما يخفي بسبب غلبة  
نور الشمس عليه» (٢) .

ويقرب مشهد «ظهور العبد على الله الباطن» أو ظهور العبد ويطون الحق ،  
«بمنزلة الثوب على اللابس ، فكما أن الثياب تعتمد : قيص وجبة ورداء ، فكذلك  
العبد متعدد : روح ونفس وجسم ، بعضها داخل بعض ، والله من وراء ذلك هو  
الفاعل والعامل» (٣) .

ويزيد المثال وضوحاً في موضع آخر فيقول لإثبات أن العالم هو الصورة الإلهية :  
«فكما أن من ظهر لابساً ثياباً كثيرة ، وكان الظاهر هي الثياب لا جسده ، لاختفاء  
جميع جسده وراء ثيابه ، فلا يمنع أن يكون هو الظاهر مستتراً بثيابه التي هي زينته ،  
ومن قال عنه : هذا فلان ظهر ، فليس مراده تلك الثياب المرئية ، وإنما مراده نفس  
ذاته المقصودة بالخطاب ، وهي الحاملة لتلك الثياب الكثيرة» (٤) .

(١) المصدر السابق ورقة ٥ أ .

(٣) مفتاح المية ورقة ٣٠ أ .

(٢) المصدر السابق والموضع .

(٤) تحقيق اللوق والرشف ورقة ٢ ب .

وكما أسلفنا القول ، فالنابلسي قد حقق مسألة هيمنة الإسلام على مقامات الأنبياء جميعاً ، بحيث أصبح في الأمة المحمدية عارفون مسلمون على مشرب عيسى ، أو موسى أو نوح ، إلى آخر ما قال ، مما يؤكد أن المسلمين أحن بتصحيح الأخطاء التي دخلت الى الشرائع السابقة وأحق بكل اسم فيه ذبوع للإسلام وفكر الإسلام ، ومن ثم نقول إن الفلسفة الصوفية هي فلسفة صوفية متكاملة ، ذات منهج عقلي تشارك كل المستوى العقلي حين تدخل فيها وراء العقل ، ولكنها تعود إلى عالم العقل بمحاولة ناجحة لتقريب ما وراء العقل إلى العقل كما فعل النابلسي ، وكما سنرى في الحديث عن الوحدة .

### أول من قال بوحدة الوجود :

يكاد الإجماع يعتقد على أن القول بوحدة الوجود لم يظهر في صيغته المتكاملة إلا على يد الصوفي الفيلسوف محيي الدين بن عربي المتوفى عام ٦٢٨ هـ .

ويكاد الإجماع كذلك يثبث على أن هذا المذهب قد انتقل بأشكاله من المغرب إلى المشرق على يد ابن عربي وعبد الحق بن سبعين ، حيث انتهى بهما الأمر إلى المشرق ، وقاما بنشر تعاليم هذا اللون من التصوف .

وكانت هناك أفكار سابقة على ابن عربي في الأندلس مهدت لظهور مذهبه ، وقد عني المستشرق الأسباني «آسين بلاثيوس» بتتبع المدارس الصوفية الفلسفية السابقة على ابن عربي ، والتي كانت صورة أولية للمدرسة ابن عربي في وحدة الوجود ، فتحدث عن ابن مسرة المتوفى عام ٣٨١ ، وكيف أثر بآرائه على فلاسفة التصوف في الأندلس .

«ويبدو أن أثر هذه المدرسة قد امتد الى «الرية» وفعل فعله في صوفيها في القرن الخامس الهجري ، وأصبحت «الرية» مركزاً هاماً من مراكز الصوفية الذين يقولون بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة ، فظهر فيها محمد بن عيسى الألبيري الصوفي ، وأبو العباس بن العريف ، الذي انشأ طريقة متأثرة بتعاليم ابن مسرة ، وكان

له تلاميذ كثيرون ونشروا طريقته في بلاد أخرى من الأندلس ، مثل أبي بكر الميوري ، وابن بركان — وهو أستاذ ابن عربي — وابن قسي<sup>(١)</sup> .

وهناك أبو إسحاق بن دهاق المتوفى عام ٦١١ هـ ، تلميذ أبي عبد الله الشاذلي ، وابن دهاق هذا هو الذي انتسب اليه عبد الحق بن سبعين المتوفى عام ٦٦٩ هـ ، والذي كان معاصراً لابن عربي ، ويقول بالوحدة المطلقة .

أما الحسين بن منصور الحلاج المقتول عام ٣٠١ هـ ، وأبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي المتوفى عام ٢٦١ هـ ، فقد يمكن أن يكونا في فكرهما صورة أولية لوحدة الوجود ، وذلك على الرغم من أن «نيكلسون» يعتبر نسبة القول بوحدة الوجود الى البسطامي والحلاج خطأ ، بل يعتبر أقوالهما دالة على الحلول ، أو على وحدة الشهود<sup>(٢)</sup> .

وعبد الغني النابلسي يشير إلى أصول وحدة الوجود في القرآن والسنة ، فيقول في تفسير قوله تعالى : ﴿أَيْنَمَا تُولُوا فَمُ وَجْهَ اللَّهِ﴾<sup>(٣)</sup> : ﴿أَيْنَمَا تُولُوا﴾ فعمم في المواضع والأشخاص ﴿فَمُ وَجْهَ اللَّهِ﴾ فخصص الوجه الظاهر في تلك المظاهر . «فما أشرفها من آية اقتضت أن كل ما شعر به عقل أو حس ، على حسب اختلاف العباد ، فإنه مظهر لوجه الله تعالى الواحد . فالمظاهر كثيرة ، والوجه واحد ، وكثرة المظاهر لا تنافي وحدة الوجه ، كما أن وحدة الوجه لا تمنع كثرة المظاهر .

والمظاهر المختلفة بالأجناس والأنواع والأشخاص تشبيه لذلك الوجه الواحد ،

---

(١) مدخل الى التصوف الإسلامي ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، بصرف .

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ١٣١ .

(٣) سورة : البقرة ، آية : ١١٥ .

وهذا التشبيه هو عين التنزيه ، وهو معنى تسييح الأشياء ، كما قال تعالى : ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ﴾ <sup>(١)</sup> ، <sup>(٢)</sup> .

ويذكر النابلسي من القرآن كذلك قوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ <sup>(٣)</sup> . وقوله : ﴿ كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك ﴾ <sup>(٤)</sup> . وقوله تعالى : ﴿ قل جاء الحق ﴾ أي ظهر لي ، وتبين عندي ، ﴿ وزهق الباطل ﴾ أي انكشف لي بطلان الباطل ، الذي هو كل محسوس وكل معقول ، ﴿ إن الباطل ﴾ المذكور ﴿ كان زهوقاً ﴾ من قبل أن ينكشف لي أنه زاهق <sup>(٥)</sup> .

ويستدل النابلسي على تفسيره لهذه الآية بالحديث الصحيح : « أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد :

« ألا كل شيء ما خلا الله باطل » <sup>(٦)</sup> .

وهذه الآيات يمكن إخضاعها لقاعدة « الخاص الذي أريد به عام » . فمع أنها نزلت في وقائع خاصة ، إلا أنها قابلة لتعميم معناها في حالات غير الحالات التي نزلت فيها .

والنابلسي يوفق بين نظر أهل الظاهر ونظر المحققين في فهم هذه النصوص وأمثالها حتى تؤدي إلى وحدة الوجود عند جميع طوائف أهل السنة ، وذلك في كتابه « إيضاح المقصود من وحدة الوجود » بما سنعرض له قريباً إن شاء الله .

وليس هناك تعسف في توجيه هذه الآيات لتأييد وحدة الوجود كما يقول بها ابن عربي ومدرسته التي يتحدث عنها النابلسي ، على العكس من عبد الحق بن سبعين الذي تعسف غاية التعسف في تفسير آيات القرآن الكريم ، لتتنق مع مذهبه في القول بالوحدة المطلقة .

(٤) سورة : الرحمن ، آية : ٢٦ — ٢٧ .

(٥) نتيجة العلوم ورقة ٤ أ ، ب .

(٦) المصدر السابق ورقة ٤ أ .

(١) سورة : الاسراء ، آية : ٤٤ .

(٢) تحقيق اللوق والرشق ورقة ١ ب .

(٣) سورة : القصص ، آية : ٨٨ .

ومن أمثلة ذلك توجيهه لقوله تعالى: ﴿وما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾<sup>(١)</sup>. فهو لا يفهم الحسنة على أنها الفعل الحسن، ولا السيئة على أنها الفعل السيء، كما هو الظاهر من الآية، وإنما الحسنة هو الوجود الحقيقي الذي يتجهر به الإنسان، والسيئة الوجود الوهمي. وفي ذلك يقول ابن سبعين: «وما أصابك من حسنة فمن الله. يريد من جميع ما يظهر على جملتك المتحررة. وما أصابك من سيئة فمن نفسك، أي بما هي به، أعني الوهم والعدم»<sup>(٢)</sup>.

وعلى أي حال، فإن بذور القول بوحدة الوجود — لا الوحدة المطلقة — يمكن استنتاجها من آيات القرآن ومن الحديث الصحيح الذي ساقه النابلسي.

وعلى هذا فليس غريباً أن تكون بذور القول بالوحدة قد ظهرت في أقوال الأوائل منذ القرن الثالث الهجري، لا أنها ظهرت مع محيي الدين بن عربي في القرن السابع.

اللهم إلا إذا كان المقصود ظهور القول في صورة مذهب متكامل، لا مجرد أقوال صادرة عن كشف يوحى بالوحدة الوجودية.

### الفناء ووحدة الوجود

أما المصدر الوجداني الذي ينبثق منه الكشف عن وحدة الوجود فترى أنه الغيبة الناشئة عن الفناء.

وقد فطن ابن تيمية إلى هذا المصدر وهو يهاجم طوائف الاتحاديين والحلوليين فقال:

(١) سورة النساء آية ٧٩.

(٢) الألواح ص ١٢٤.



« يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات ، وقد يسمون هذا فناء واصطلاماً ، وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات ، لا أنها في نفسها فنية ، ومن هنا دخلت طائفة في الاتحاد أو الحلول ، فأحدهم قد يذكر الله حتى يقرب على قلبه ذكر الله ، ويستغرق في ذلك ، فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله ، وينفي ذكره وشهوده لما سواه ، فيتوهم أن الأشياء قد فنية ، وأن نفسه فنية ، حتى يتوهم أنه الله ، وأن الوجود هو الله <sup>(١)</sup> » .

وفي كلام الصوفية الأوائل ما يشعر بصحة القول بهذا الأصل منطقاً للقول بوحدة الوجود إلى جانب كونه منطقاً للحلول والاتحاد كذلك . وأهم شخصية في هؤلاء الأوائل هو أبو القاسم الجنيد بن محمد البغدادي المتوفى عام ٢٩٧ هـ ، والذي كان يمثل تصوف الفقهاء الناطقين عن الكتاب والسنة .

وقد سئل الجنيد عن التوحيد فقال : « أن يكون العبد شبيحاً بين يدي الله عز وجل ، تجري عليه تصارييف تديره » <sup>(٢)</sup> .

وهذا القول وإن لم يكن صريحاً في الإشارة إلى وحدة الوجود إلا أنه يشير إلى بداية الوجدان الذي تنبثق منه الوحدة ، حين يكون الإنسان مجرد شبيح بين يدي الله .

ويذكر الكلاباذي من الفناء نوعاً هو « الغيبة عن الأشياء رأساً » <sup>(٣)</sup> .

وهذه الغيبة عن الأشياء هي مقدمة القول بالعدم الوجودي ، حتى يصحو من سكره ، شهد الأشياء كلها قائمة بالله .

ويقول أبو سعيد الخراز : « علامة الفاني ذهاب حظه من الدنيا والآخرة ، إلا من الله تعالى ، ثم يبدو باد من الله تعالى ، فيريد ذهاب حظه من الله ، إجلالاً لله ،

(١) مجموع الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٥٤ .

(٢) اللع للطوسي ص ٤٩ .

(٣) التصوف ص ١٥٠ .

ثم يبدو باد من الله فيريد ذهاب حظه من رؤية ذهاب حظه ، ويبقي رؤية ما كان من الله لله ، ويتفرد الواحد الصمد من أحديته ، فلا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء» (١) .

وقد فسر الكللاباذي قوله : «ويفنى ما منه الى الله» بأن يكون كما كان إذ كان في علم الله تعالى قبل أن يوجد» (٢) ، وهو تفسير يتفق مع قول الحراز : «فلا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء» .

ومما يؤكد أن الفناء أصل من أصول القول بوحدة الوجود أن الكللاباذي يعترف بأن الفناء وغيره من مقامات الاختصاص صورها مختلفة ، وحقائقها واحدة ، لأنها ليست من جهة الاكتساب ، بل من جهة الفناء (٣) .

والفناء في التوحيد (هذا) والذي قال به الجنيد وتابعه الصوفية السنيون أمر يقره فيه أشد خصوم الصوفية ، ويرون أنه يتمشى مع السنة ، فيقول سعد الدين الفتازاني : «... إذا انتهى العبد في السلوك إلى الله وفي الله ، يستغرق في بحر التوحيد والعرقان ، بحيث تستمر ذاته في ذاته ، وصفاته في صفاته ، ويغيب عن كل ما سوى الله ، ولا يرى في الوجود إلا الله» (٤) .

وعبد الغني النابلسي يحقق كون الفناء أصلاً لوحدة الوجود ، فيقول في وصف حالة الجمع التي هي قمة الفناء : «... فجميع العوالم عنده قائمون بالله تعالى بلا شعور منه بالغير من حيث هو غير ، فيرى العوالم كلهم قائمين بالله تعالى ، فאלله يحركهم ، والله يسكنهم ، والكل أفعاله ، فالحركات له ، والسكنات له ، لا لنفوسهم ، ولا لعقولهم ، ولا لأرواحهم ، ولا لأبدانهم ، فאלله هو المتكلم بالنسبتهم ،

(١) التعرف ص ١٥٠ .

(٢) المصدر السابق والموضع .

(٣) التعرف ص ١٥٥ .

(٤) مدخل الى التصوف الإسلامي ، نقلاً عن جامع الأصول للشيخناوي

وهو المتناول بأيديهم ، وهو العالم بمقوهمهم ، وهو المدرك بأنفسهم ، ولا حول ولا قوة لهم إلا به ، فهو هم من حيث التأثير ، وهم ليسوا هم من حيث التصوير<sup>(١)</sup> .

ويشرح النابلسي هذه المقدمة السلوكية بما يدخل مباشرة إلى القول بوحدة الوجود فيقول :

«... قال الله تعالى : والله من ورائهم محيط ، فجميع أعمال العوالم كلها أعمال الله تعالى حقيقة ، والله تعالى هو العامل لتلك الأعمال كلها ، ولكن هو تعالى حكم بنسبة تلك الأفعال إلى من أظهرها عليه نسبة مجازية ، وجعل عليها الثواب والعقاب ، وشرع الشرائع<sup>(٢)</sup> .

وذلك كله من ثمرات الفناء الذي يصل إليه الصوفي نتيجة الاستغراق في الذكر ، أو نتيجة الجذب الإلهية التي يتفضل بها الله على من يشاء ، أو الناشئة من صحبة شيخ سالك مجذب .

ويضع النابلسي الفناء في صورته الفلسفية الكاملة فيقرر : أن الله تعالى لا شيء معه ، وله عند هذا العبد مرتبتان : مرتبة الظهور ، ومرتبة البطون ، والمميز بين المرتبتين هو جميع هذه العوالم ، فإذا وجدت العوالم عند هذا العبد لم توجد هي ، وإنما هو ظهور الرب تعالى في أطوار صفاته وأسمائه ، وإذا فئيت هذه العوالم عنده ، فإنما هو بطون الله تعالى ، فالله هو الأول والآخر والظاهر والباطن .

ومتى رأى العبد شيئاً فإنما رأى الله في مرتبة ظهوره ، لا أنه رأى هذا الشيء ، والظاهر هو الله لا ذلك الشيء ، لأن الله قال : ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾<sup>(٣)</sup> والمالك لا يرى ، لأنه عدم صرف<sup>(٤)</sup> .

(١) مفتاح المية ورقة ٣١٠ ب.

(٢) نفس المصدر والموضع .

(٣) الوجود الحق ورقة ١٨٦ أ . ومفتاح المية ورقة ٣١ ب . وشرح العينية الجبلية ورقة ١٦ أ ، ب .

وبصورة أوضح يعتبر النابلسي الفناء أصلاً للشعور بالوحدة الوجودية حين يفيق من فئائه إلى بقاءه . « فناء الفناء (الذي هو البقاء) أن يذهب من قلب المريد الشعور بالفناء ، كما ذهب الشعور في الفناء الأول بالسوي ، فلا يبقى في المريد للوجود الروحاني منه شعور وإحساس مطلقاً ، وذلك لأن الوجود من صفات الوجود الروحاني ، لأنه لا صورة للروح ، فإذا ذهبت صورتها ذهب كونها روحاً ، فتصير نوراً نورانياً ، إذ به تسمى الروح روحاً ، ويلزم من ذلك أن يضمحل العبد بالكلية ، فيظهر أمر الله تعالى حينئذ ، الذي به قيام كل شيء ، وهو القرآن من جهة جمعه ، وهو الفرقان من جهة فرقه بين الحقائق المختلفة ، وهو الرحمن من حيث التجلي والظهور ، وهو الله من حيث الذات الجامعة لجميع الصفات ، وهو الحق سبحانه وتعالى من حيث بطلان جميع ما سواه <sup>(١)</sup> » .

أما أن الفناء ينتهي بالسالك إلى الحلول أو الاتحاد فلنأما هو ناشئ من جهل الحقائق ، لا من طبيعة الفناء .

فتحول الصفات الفانية البشرية إلى صفات الله تعالى الباقية يكون لأن الوجود الإلهي القديم الذي لا يتكرر هو التجلي على المراتب العدمية حيث «تظهر به مرتبته بالإرادة القديمة ، وهذا التجلي هو الباقي وحده ، كما ورد في الحديث «كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما عليه كان» .

«وحينئذ تخرج الذات والصفات الفانية من قبر الحفاء الذي اتصفت به في عالم الكون والفساد ، مع أنها هي الصفات والذات الباقية بعينها ، ولكن عرفها الجاهلون بها على خلاف ما هي عليه ، فأروا الثبوت تغيراً ، والإطلاق تقيداً ، والقدم حدوثاً .

« فإذا ذهبت أنت عنهم من حيث أنت إليهم خرجت من قبر الحفاء والالتباس ، في محشر الظهور ، كما قال تعالى : ﴿ وأشرقت الأرض بنور ربها ﴾ <sup>(٢)</sup> ، فيصير العبد حينئذ أرضاً مشرقة بنور الرب ، وهذه خلعة أسماؤه تعالى التي يلبسها الله للعبد <sup>(٣)</sup> » .

(١) مفتاح المية ورقة ٥٦ ب .

(٢) مفتاح المية ورقة ٥٧ ب .

(٣) سورة : انزهر آية : ٦٩ .

والدليل على أن هذا المشهد ليس حلولاً ولا اتحاداً ، أن السالك يعود إلى الخلق عبداً .

« فبعد فناء النفس بالسير منها إلى الله ، يبقى بالسير في الله تعالى منه إليه ، وبهذا السير من النفس إلى الله ، ثم السير في الله ، يتحقق العبد يقين كيفية السير عن الله إلى خلقه ، بالله تعالى ، لا بالنفس ، إلى غاية ما بلغت إليه عقول البشر المكلفين من الإدراك والمعرفة له ، وهذا هو مقام الخواص من الأنبياء والمرسلين عليهم السلام ، فيقول الله للنبي صلى الله عليه وسلم : ﴿ إِن الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ ﴾<sup>(١)</sup> . ويقول : ﴿ مَنْ يَطْعِ الرِّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾<sup>(٢)</sup> . ويقول : ﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ﴾<sup>(٣)</sup> »<sup>(٤)</sup> .

والدليل على ذلك : أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتكلم بالأحاديث القدسية تحقيقاً لمقام المعية الإلهية التي اصطفي بها . ثم يعبر صلى الله عليه وسلم عن مرتبة عبوديته فيقول : ﴿ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ ﴾<sup>(٥)</sup> . ويقول : ﴿ مَا أَدْرِي مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ ﴾<sup>(٦)</sup> .

والنابلسي يرى أن مقام الأنبياء والمرسلين الذي حدده موروث ، للأولياء منه نصيب ، من أجل متابعتهم لهم عليهم الصلاة والسلام .

ويذكر النابلسي في-هذا الصدد تفسيره لقوله تعالى : (قل يا محمد ، هذه) الاعتقادات والأعمال التي أظهرتها لكم (سبيل) أي طريقي إلى الله (أدعو) بها كل مكلف منكم إلى الدخول في حضرة (الله) تعالى ، حال كوني في وقت دعوتي لكم

(٤) مفتاح المعية ورقة ٥٨ أ .

(٥) سورة : فصلت آية : ٦ .

(٦) سورة : الأحقاف آية : ٤٦ .

(١) سورة : الفتح آية : ١٠ .

(٢) سورة : النساء آية : ٨٠ .

(٣) سورة : الزمر آية : ٥٣ .

إلى ذلك (على بصيرة) أي اطلاع وكشف للحق ، لا على غفلة وغيبة عنه ، (أنا) كذلك (و) كل (من اتبعني) من أمّني الى يوم القيامة<sup>(١)</sup> .

غاية ما في الأمر أن الغافي قد يصيبه سكر ، والسكر في حال الفناء حالة قاصرة ، ومن أمثال هؤلاء الحلاج وأبو يزيد البسطامي اللذين دار حولها القول بالحلول والاتحاد .

ويعتبر الأئمة أن هذه الحالة وهي حالة السكر حالة بداية ، لم يصل صاحبها الى النهاية ، وهذا على الرغم من أن صاحبها قد تصدر عنه الإشارات العالية في الحقائق والمعارف ، ويقول الجنيد رحمه الله : « إن أبا يزيد رحمه الله مع عظم حاله ، وعلو إشاراته لم يخرج عن حال البداية ، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية »<sup>(٢)</sup> .

أما ابن تيمية فلم يأخذ على أبي يزيد البسطامي ومثله إلا أنه تكلم بمواجيد السكر ، حيث كان ينبغي له أن يكتفمها فيقول : « إن بعض ذوي الأحوال قد يحصل لهم في حال الفناء القاصد سكر وغيبة عن السوي ، والسكر وجد بلا تمييز ، فقد يقول في تلك الحال : سبحاني . أو : ما في الجبة إلا الله . أو نحو ذلك من الكلمات التي تؤثر عن أبي يزيد البسطامي ... وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى »<sup>(٣)</sup> .

وبعد هذا التمهيد نعمد الى وحدة الوجود بالبيان إن شاء الله تعالى وبتوفيقه .

---

(١) مفتاح الغية ورقة ٣٨ أ .

(٢) اللع ص ٤٧٩ .

(٣) مجموع الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٦٨ .

## الفصل الثاني

### وحدة الوجود

تمهيد :

قبل أن نخوض غمار هذا البحث العسير الغامض ، يحسن أن نقدم له بعض التقديم ، بقصد توضيح بعض غوامضه التي تردّد في أثنائه ، حتى يمكن أن نقرب به إلى درجة من الوضوح حسب المستطاع .

والغموض الذي يسود هذا المذهب شيء استعصى على الشيخ الأكبر ابن عربي أن يخفف من حدته ، وهذا الاستعصاء ناشىء من طبيعة المذهب نفسه ، لدرجة أن الدكتور أبو العلا عفيفي يقول : إن دعوى الشيخ الأكبر في وحدة الوجود لا تقوم على الكشف والعبادة والاستدلال ، وإنما هو فرض افترضه وعجز عن تأييده<sup>(١)</sup> .

ويدلل الدكتور أبو العلا عفيفي على استعصاء المذهب ، وشدة عقباته بأن الشيخ الأكبر كاد يقع في التجسيم حين فسر وصف الحق لنفسه بأنه هو السميع البصير بأن الحق « لم يرد حمل صفتي السمع والبصر على نفسه ، بل أراد فوق ذلك أن يقرر أنه وحده هو الذي يسمع في كل ما يسمع ، ويبصر في كل ما

---

(١) فصوص الحكم بتلخيصات الدكتور أبو العلا عفيفي . ج ٢ ص ١٧ .

يبصر... وهو تشبيه يكاد يوقعه في التجسيم المحض، ولكنه يخفف من شاعته بما بذكره عن تزيه الحق بمعنى إطلاقه في ذاته عن كل قيد وكل تحديد<sup>(١)</sup>.

ولقد حاول النابلسي ضرب الأمثال، وتكرار الكلام، وعرضه على وجوه مختلفة، حتى وقع أحياناً في الغلو القريب من الوحدة المطلقة إن لم يكن هو بعينه.

من أجل هذا حاولت بجهد العاجز المتواضع أن أقوم بتبسيط عقبات هذا المذهب، وما أظنني مستطيعاً، ولكنه جهد المقل، فاخترت أن أقدم لبحثي بهذه المقدمات التي تتعلق بمصطلحات تتردد كثيراً في هذا المذهب، أعتقد أن تجليتها يمكن أن تخفف من حيلته.

### الزمان ولدم العالم :

بالإضافة إلى ما ذكرناه في الفصل الأخير من الباب السابق عن الأزل والأبد عند النابلسي نضيف هنا مقتطفات تتصل بنفس الموضوع من كتابه «الوجود الحق» مع التعقيب عليها بما يوضحها.

والذي يتردد كثيراً حين الحديث عن وحدة الوجود هو «الأزل» من جهة، والإضافات الزمانية المختلفة من جهة أخرى، كالיום والشهر والسنة، والأبد وما وجد في الزمان من أشياء يتبع عنها «المكان».

وإذا افترضنا — مثلاً — حجرة مغلقة ليس فيها شيء، ثم نظرنا إلى داخلها من ثقب، وحاولنا أن نتناسى جدرانها تماماً، ففي هذا الفراغ الذي يمكن أن نعتبره «غير محصور بالجدران» لا يمكن أن نحدد الزمان ماضياً كان أو حالاً أو مستقبلاً — إذا نظرنا نظرة مجردة — وإنما يستوي الماضي والحاضر والمستقبل، بل لا ماضي ولا حاضر ولا مستقبل، كالسجين المقيور في سجن مظلم وحيداً، لا يستطيع أن يعرف

(١) المصدر السابق ج ٢ ص ٢١٠.



صباحه من مساءه ، ولا يومه من أمسه ، فلا زمان عنده على الإطلاق إلّا من حيث يشعر هو حسب معلوماته قبل السجن : أنه يمضي عليه زمان ، ولكنه لا يعلمه ، ولا يدركه ، ولا يستطيع أن يحدده ، بحيث لو قيل له : كم أمضيت في سجنك لما استطاع ، إلّا إذا أخبره مخبر بذلك .

وفي فراغ الحجرة المغلقة كذلك إذا نظرنا إليها من خارجها لا نستطيع أن نحدد المكان ولا ما يستتبعه من الإضافات كاللّفوق والتحت واليمين واليسار والشمال والجنوب والشرق والغرب .

فلإذا وضع فيها شيء ما ، أمكن أن يقال : إن هناك فوق وتحت ويمين وشمال ، وهو كذا بالنسبة الى ذلك الشيء ، لا في حقيقة الأمر .

وهكذا الأزل بالنسبة لله تعالى ، لا يمكن أن يكون ، لا هو ولا الأبد إلّا بعد وجود العقل الإنساني الذي بدأ منذ خلق آدم عليه السلام .

فلإذا تردد « أن الله تعالى تكلم في الأزل ، أو خلق في الأزل ، أو قدر كذا في الأزل : أن ذلك عبارة عن امتداد متوهم في زمان معقول كزمان الخلق ، فإن ذلك من حكم الوهم ، لا من حكم النظر الصحيح ، فإن الحالة التي قبل الزمان المعقول لنا لا تتعقل ، إذ العقل وجد بوجود آدم » (١) .

وعلى هذا فالأزل الإلهي عين الأبد ، تماماً مثل إحساس القبور في سجن مظلم يجهل الزمان فلا يدري الماضي من المستقبل ، ولله المثل الأعلى ، فالأزل والابد وصفان لله عز وجل ، أظهرتهما الإضافة الزمانية بعد الخلق ، ليعقل وجوب وجوده فقط .

وتقول سيدة العجم بنت النفيس البغدادية في « شرح المشاهد الإلهية » للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي : « أعلم أن الأزل والابد في حقه تعالى سواء ، حتى أن

(١) الوجود الحق ورقة ٨٣ ب ونصرة الحان بمائة ص ٤٦ .

بعضهم استغنى بالأول عن الثاني ، إذ من شأن الأول البقاء السرمدى<sup>(١)</sup> . هذا هو الأزل المطلق .

أما الأزل المقيد فهو الخاص بالخلق ، وهو عبارة عن تعين المعلومات في العلم قبل بروزها للوجود العيني<sup>(٢)</sup> .

ومن هنا تبرز المشكلة ، وهي : أن الله خاطب الأرواح في الأزل فقال : ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟﴾<sup>(٣)</sup> فقد ثبت تقيد الأزل بتعين الأرواح ، حتى صلحت للخطاب الإلهي ، فهل يمكن القول حينئذ يقدم الأرواح ، ومن ثم يقدم العالم ؟

إن الأزل الذي خاطب الله فيه الأرواح من أزل الخلق ، لا من أزل الحق ، «لأن الأرواح قد تعينت هناك في العلم الإلهي ، ولم يكن لها وجود في الوجود العيني . ثم تعينت ببروزها من العلم الإلهي إلى الوجود العيني»<sup>(٤)</sup> . هذا الوجود الذي صورته رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : «أخرجهم مثل الذرمن ظهر آدم» وشبههم بالذر لغموضهم ولطفهم ، إشارة الى بروزهم إلى الوجود العيني .

فلذا تردد في الكلام على وحدة الوجود كلمة «الوجود العيني» فهذا معناها : «تعين المعلومات في العلم قبل بروزها للوجود العيني» .

ومن هنا كان لكل مخلوق أزل يغاير أزل خلقه بصورته المادية المشهودة ، «كالنبات له أزل وهو حال وجود المعدن ، وللمعدن أزل وهو حال وجود الجوهر ، وللجواهر أزل وهو حال وجود الطبائع وللطبائع أزل وهو حال وجود العناصر ، وللإنسان أزل وهو حال وجود الروح ، وهكذا الى قوله كن فيكون»<sup>(٥)</sup> . فأنفكت

(١) شرح المشاهد لسبلة العجم بنت الغيس ورقة ١٢٣ ب خط بدار الكتب المصرية .

(٢) الوجود الحق ورقة ٨٣ ب .

(٣) سورة : الأعراف آية : ١٧٢ .

(٤) الصفحات المنشورة ورقة ١١ ب .

(٥) الوجود الحق ورقة ٦٠ أ .

الجهة ، وامتناز الحادث من القديم ، ولم يبق للعقل اشتباه في الأرواح أي حادثة أم قديمة .

### الثبوت والعدم :

« إن هذا العالم لم يخرج من العدم أبداً ، وإنما تنقل في أطواره »<sup>(١)</sup> .

هذا هو الأصل الذي انبنى عليه القول بوحدة الوجود . وهم يعبرون عن الموجودات أحياناً بأنها معدومة ، وأحياناً بأنها موجودة . وأحياناً يشبه قولهم عن العدم بأنه شيء ثابت بقول المعتزلة .

ولييان رأي أهل الوحدة من العارفين نقول : إن أهل الأصول ذهب أكثرهم الى أن المعلوم ليس بشيء ، ولا ذاتاً ولا ثابتاً أي لا حقيقة له في الخارج ، وإنما يتحقق بوجوده فيه .

والمراد بالمعلوم الممكن الوجود ، وجمهور المعتزلة على أن المعلوم الممكن شيء ثابت متقرر في الخارج حال كونه منفكاً عن الوجود العيني ، أما الأشاعرة والماتريدية والعارفون فينفون الشيئية عن هذا المعلوم بهذا الاعتبار لما يلزم عليه من فساد الاعتقاد<sup>(٢)</sup> .

ومراد العارفين بشيئية المعلوم الحقائق العلمية ، فهي شيء ، لحصول الوجود العلمي لها ، وما من شيء وجد أو سيوجد إلا وله حقيقة علمية هي عينه في الدائرة العلمية ، وهو عينها في الدائرة الحسية . فالحقيقة العلمية عين الموجودات في الدائرة العلمية ، والموجودات عين الحقيقة العلمية في الدائرة الحسية .

والموجودات كلها لها مراتب في الوجود ، من وجود خارجي ، ووجود علمي ،

(١) النضجات المنشورة ورقة ٣ ب وجواهر النصوص جـ ١ ص ٢٥ . والرجوع الحق ورقة ٨٧ ونتيجة العلم ورقة ١٦ ب ونصوص الحكم (الفصل الآدمي) وتعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي جـ ٢ ص ٨ .

(٢) شرح العينية الجلية ورقة ٧٦ أ .

وما بينها مراتب الوجود إلى أن تصير محوًا في عين الذات . فما من شيء إلا وهو ثابت متميز بحقيقته عن كل الحقائق في العلم الإلهي ، فله حصته من الوجود هي الوجود العلمي<sup>(١)</sup> .

أما المعتزلة فيقولون إن الموجودات ثابتة في أنفسها كالصور في البيت المظلم ، يدخل عليها السراج فيبرزها ولا يوجد لها ، لأنها موجودة قبل ذلك<sup>(٢)</sup> .

وأهل السنة يقولون : إنها عدم محض ، أي ليست بشيء من الوجود في حد ذاتها ، ولا ينكرون تعلق العلم بها<sup>(٣)</sup> .

أما العارفون ففصلوا في الجزء المشاع ، وقالوا كما قلنا في الفقرة السابقة : إن للوجود مراتب أولها التي يقع فيها تفصيل الحقائق وتمايزها في الوجود العلمي ، وآخرها الوجود الحسي الخارجي ، الذي هو غاية تمايز الحقائق وتباينها بعوارضها المشخصة لها ، فالمعلوم بالنظر إلى الوجود العلمي ثابت ، وبالنظر إلى الوجود الخارجي عدم محض ، وهو الذي نفاه أهل السنة ، وقد يقال :

يلزم من هذا القول قلم العالم ، لأن تعلق العلم بالموجودات قبل بروزها للوجود العيني تعلق قديم ، فيكون الوجود قد ثبت له أولاً .

وهذا غير صحيح .. لأن الحكم عليه كان بالوجود العلمي فقط ، وهو من النسب الإضافية التي هي اعتبار محض ، والوجود الحقيقي الذي يحكم بقدمه أو حدوثه هو وجود الشيء في نفسه الذي هو به في حد ذاته ، وذلك لم يقع إلا لله سبحانه وأسمائه وصفاته<sup>(٤)</sup> .

(١) نقحة اليقين للقشاشي ص ٤٣ .

(٢) شرح القسيلة العينية ورقة ٣٩ ونقحة اليقين ص ٤٥ .

(٣) نقحة اليقين ص ٤٥ .

(٤) نقحة اليقين ص ١١٤ .

## النايلسي مدافعاً ومواجهاً للمخالفين :

يطلق لفظ «الوجود» عند أصحاب مدرسة وحدة الوجود على الله ، فيقال : هو الوجود الحق ، وليست كلمة «الوجود» من أسماء الله تعالى .

ويقول النايلسي في هذا الصدد : إننا نطلق الوجود على الله سبحانه وتعالى ، باعتبار «أن كل ما عداه يوجد به ، أي يظهر ، لا أن يصير وصفاً لشيء من كل ما عداه ، بل كل ما عداه باق على ما هو عليه من علمه الأصلي<sup>(١)</sup> ونطلق عليه كلمة «الحق» وهي من أسمائه الحسنی ، باعتبار أن كل ما عداه يتحقق به ، أي يظهر ظهوراً محققاً<sup>(٢)</sup> .

والنايلسي ينه على دوره في عصره بالنسبة للعلوم والمعارف الإسلامية ، وعلى الأخص علوم الصوفية فيقول وهو يعرض رأيه في مسألة إطلاق النبوة والحلافة والملك :

«ولما أقامنا الله تعالى في هذا الزمان للحماية عن عباده الصالحين من أهله ، وكنا في خدمة العلم الإلهي ، وتمهيد قواعد بين أولي الإذعان ، بادرت هممتا الى بيان هذه المسألة ، وتأويل ما يرد عليها عند القاصرين من الإخوان ، وبالله المستعان»<sup>(٣)</sup> .

من هنا كان دوره في الكلام على وحدة الوجود هو التوفيق بين وحدة الوجود ومذهب أهل السنة والجماعة<sup>(٤)</sup> .

وهو يدافع عن القائلين بوحدة الوجود ، وبالوحدة المطلقة على السواء ، لأنه يقول : «وأما القائلون بها (أي وحدة الوجود) فهم العلماء المحققون ، والفضلاء العارفون ، أهل الكشف والبصيرة الموصوفون ببقاء السيرة ، وصفاء السريرة ،

(١) لئلا يعلم هنا الوجود الخارجي كما أسلفنا في الفقرة السابقة .

(٢) إطلاق الوجود على الرب المبود ورقة ١ أ .

(٣) الحامل في الفلك والمصول في الفلك ورقة ٢ ب .

(٤) لإيضاح المقصود من وحدة الوجود ورقة ١ أ ، والنظر للممدود ورقة ٣ ب .

كالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ، والشيخ شرف الدين بن الفارض ،  
والعفيف التلمساني ، والشيخ عبد الحق بن سبعين ، والشيخ عبد الكريم الجيلي ،  
وغيرهم قدس الله أسرارهم ، وضاعف أنوارهم <sup>(١)</sup> .

وينفي النابلسي عن القائلين بوحدة الوجود مخالفتهم لأهل السنة والجماعة ،  
ويؤكد «أن المنكر عليهم إنما أنكر لقصور فهمه ، وقلة معرفته باصطلاحهم ، وعدم  
علمه ، فإن علومهم مبنية على الكشف والعيان ، وعلومهم غير مستفادة من الحواطر  
الفكرية والإذعان ، وبداية طريقهم التقوى والعمل الصالح ، وبداية طريق غيرهم  
مطالعة الكتب ، والاستمداد من المخلوقين في حصول المصالح ، ونهاية علومهم  
الوصول الى شهود حضرة الحلي القيوم ، ونهاية علوم غيرهم تحصيل الوظائف ،  
والمناصب ، وجمع الحطام الذي لا يلوم . فلا طريق إلا طريق سادة الأئمة الهداة  
القادة ، والاعتقاد بوحدة الوجود على المعنى الصحيح الموافق للمشهود» <sup>(٢)</sup> .

### الإجماع على أن العوالم موجودة بوجود الله تعالى :

والعوالم كلها كما يرى النابلسي على اختلاف أنواعها وأجناسها وأشخاصها ،  
موجودة من العدم <sup>(٣)</sup> بوجود الله تعالى ، لا بنفسها ، محفوظ عليها الوجود في كل  
لحظة بوجود الله تعالى لا بنفسها .

«وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لحظة هو وجود الله  
تعالى ، لا بوجود آخر غير وجود الله تعالى» <sup>(٤)</sup> .

أما العوالم المحسوسة والمعتقولة كلها ، فن جهة نفسها هي معلومة لا وجود لها

(١) إرشاح المقصود ورقة ١ ب .

(٢) إرشاح المقصود ورقة ١٢ .

(٣) يقصد بالعدم هنا كما هو العدم بالنسبة للوجود المحسوس .

(٤) إرشاح المقصود ورقة ١٢ .

أصلاً، وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده، فوجودها الذي هي موجودة به ووجود الله تعالى وجود واحد.

والصعوبة هنا تأتي من عدم تحديد محل الكلام بين العارفين وأهل السنة والجماعة... أو بين العارفين وعلماء الرسوم من الذين ينكرون القول بوحدة الوجود.

ومحل الكلام والخلاف إنما هو تفسير لفظ الوجود وتحديد مناطه والمراد به. «العارفون والمحققون من أهل الله تعالى يتكلمون في الوجود من أعلا عليين، وكلام غيرهم فيه من أسفل السافلين»<sup>(١)</sup>.

وهذا يعني أن المحققين يتكلمون عن الوجود الإلهي، وعلماء الرسوم يتكلمون عن وجود الصور والرسوم، فانفكت الجهة، وأصبح الخلاف لفظياً، لعدم اتحاد الجهة التي نشب فيها الخلاف.

العارفون يتكلمون في نهايات المعرفة، وعلماء الرسوم يتكلمون في بداياتها.

فالعارفون يقولون: إن اللوات والصور من حيث هي في نفسها، يقطع النظر عن إيجاد الله تعالى لها بوجوده، لا وجود لأعيانها ومن ثم كان الوجود واحداً: فالوجود الذاتي لله تعالى، هو الذي وجدت به اللوات والصور المحسوسة، ولولا إيجاد الله تعالى لها لما وجدت.

أما علماء الرسوم والكلام فينظرون إلى القديم والحادث، ويقولون بناء على ذلك: إن الوجود اثنان لا واحد، وجود قديم، ووجود حادث، ومرادهم بالوجود الحادث نفس أعيان اللوات والصور فقط ولهذا كان مذهب الأشعري رحمه الله تعالى: أن وجود كل شيء هو عين ذات ذلك الشيء<sup>(٢)</sup>، وليس شيئاً

---

(١) إيضاح المقصود ورقة ٣ أ.

(٢) إيضاح المقصود ورقة ٤ أ، والفتح الرباعي ورقة ١٧ وشرح العينية الجلية ورقة ١٥١ أ. وجواهر التصوص ص ١٥.

زائداً عليه . وعلى هذا فليس وجود الصور والرسوم هو عين ذواتها ، ولكنه وجود آخر آخر غير ذواتها وصورها ، صارت به موجودة ، ولولاه لما وجدت .

« فالوجود الذي به تلك الصور موجودة لا شك في أنه وجود الله تعالى عند جميع العقلاء ، بلا خلاف بينهم ، وكلام أهل الله تعالى في هذا الوجود لا في غيره <sup>(١)</sup> » .

فقبول القول بالوجود عند الجماعة مني إذن على تعيين المعنى المراد بالوجود . فنفس الوجود بعين ذات الوجود ، وأثبت وجوداً هو عين ذات الوجود الحادث ، ثم رد القول بوحدة الوجود بناء على هذا فردة لوحدة الوجود محض خطأ ، لأن هذا الوجود الحادث الذي يزعم أنه وجود ثان غير وجود الله تعالى هو وجود قائم بوجود الله تعالى ، فرجع الوجود كله الى وجود الله تعالى .

ومن فسر الوجود بما صار به الموجود الحادث موجوداً ، فإنه يقبل القول بوحدة الوجود ، ويعتقده حقاً وصواباً ، ترجع اليه الأقوال جميعها « لأن وجود الله تعالى هو الذي به كل موجود موجوداً بإجماع العقلاء <sup>(٢)</sup> » .

### القديم والحادث :

ومن هذه النقطة اختلف القائلون بالوحدة المطلقة ، وعلى رأسهم عبد الحق بن سبعين ، مع القائلين بوحدة الوجود وعلى رأسهم محيي الدين بن عربي .

فأصحاب الوحدة المطلقة لا يرون موجوداً لأي شيء ظاهر أو باطن إلا وابن سبعين يصدر ألوأحه بقوله « الله فقط » . ويقول : « ليس إلا الله » كما يقول الناس لا إله إلا الله . إمعاناً في الوحدة المطلقة ، وتعميماً لها .

(١) إيضاح المقصود ورقة ٤ ب ، والنال للملود ورقة ٣ ب .

(٢) إيضاح المقصود ورقة ٤ ب ، والوجود الحق ورقة ٧٦ ب .



أما ابن عربي فيفسح المجال للقول بوجود الممكنات<sup>(١)</sup> ، وإن كان يراها متكثرة بأسمائها وصفاتها ولا تعدد فيها إلا بالاعتبارات ، والنسب والإضافات ، ولكن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها .

ومن هنا فهو لا يقول بالممكن في مقابلة الواجب ، أعني الممكن بمعنى المتغير الحادث ، والذي إذا نظر إليه من حيث هو كان معلوماً ، وذلك على الرغم مما يسميه « بالأعيان الثابتة » أي الموجودات الممكنة ، لأن هذه الأعيان الثابتة ضرورية ، فهي موجودة ، بالقوة ، ولا بد أن توجد بالفعل<sup>(٢)</sup> .

ويوضح النابلسي فكرة « واجب الوجود بالغير » ، التي يقول بها ابن عربي وسطاً بين الممكن والواجب ، فيقرر أن كون المراد بالوجود : ما به كل شيء وهو التفسير الثاني للوجود ، والذي ذكرناه آخر الفقرة السابقة ، هذا القول أقرب إلى قول المحققين .

وذلك لأنه لا غناء للموجود الممكن عن الوجود القديم ، فوجوده هو وجوده ، وذات الممكن وصورته غير الموجود القديم ، فهما اثنان ، والوجود الذي هما موجودان به وجود واحد هو للقديم بالذات ، وللحادث بالغير<sup>(٣)</sup> .

وهكذا يقرب النابلسي بين رأي الجماعة ورأي المحققين القائلين بوحدة الوجود ، ويخلص من القول بالممكن إلى القول بالوجود بالغير ، مما يجعل النابلسي شارحاً مؤدياً حق الأداء لمذهب أستاذه ابن عربي الذي غمض أسلوبه بشكل يجعلنا نشك في أن اللغة لم تستجب لتشبعه القاطق بالمذهب .

أما الصلة بين القديم والحادث ، فهي بالوجود . فالوجود القديم موجود بذاته ،

---

(١) ابن سبين وفلسفة الصوفية ص ٢١٦ ومخل للتصوف الإسلامي ص ٢٤٦ ، كلاهما للدكتور أبو الوفا التتازاني .

(٢) مخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٤٦ .

(٣) إيضاح المقصود ورقة ٣ أ . والفصل للتشرة ورقة ٦ أ .

والحادث موجود بوجود هو وجود القديم. ومن هنا يفترقان ، «فليس الحادث هو عين القديم ، ولا القديم هو ذات الحادث ، بل كل واحد منهما مبين للآخر في ذاته وصفاته ، وإن اجتماعا في الظهور بالوجود الواحد ، وثبوت العين به <sup>(١)</sup>» .

وعلى هذا فالوجود الواحد في القديم وجود مطلق على الوجه الأعظم ، وهو في الحادث على وجه يليق بالحادث ، أدنى من الوجه الأول ، ولكن هذا الدنو «من جهة الحادث ، لا من جهة القديم» .

وقد ضرب النابلسي مثلاً يوضح الدنو في الحلق والعظمة في الحق برؤية النجم في السماء صغيراً عند أهل الأرض ، مع عدم تغيره من الكبر ، «فالكبير إذا ظهر بضده وهو الصغير من البعد لا يلزم أن يكون قد تغير عما هو عليه ، وكذلك وجود الله تعالى المطلق ، إذا ظهر على الحوادث المفروضة المقدرة وجوداً مقيداً ، لا يلزم منه أن يكون قد تغير عما هو عليه من إطلاقه» <sup>(٢)</sup> .

والوجود المطلق لا يتغير ولا ينقسم ، وإنما التغير والتبديل والانقسام واقع في الدوات الحادثة وصورها ، فهو سبحانه يغيرها كيف يشاء . وينقلها من عهدها الأصلي (يعني في العلم الأحدي) إلى الوجود الطارئ الذي هو وجوده سبحانه في الاطوار المختلفة حتى تتشخص وتعين في صورة ذوات حادثة . وهنا تنصف بوجوده سبحانه على حد ما يناسبها كما كانت متصفة به في الوجود العلي الأعلى الذي له سبحانه وتعالى .

ويحاول النابلسي أن يقرب هذه الحقيقة إلى العقول ، بالماء إذا قدرنا وفرضنا أننا وضعنا فيه «زاجاً» ، فإنه يصير أسود اللون ، من غير أن يتغير هو في نفسه ، ولا تزول عنه صفاته ، وكذلك إذا فرضنا وقدرنا أننا وضعنا فيه «زنجفراً» فإنه يصير أحمر اللون ، وهكذا جميع الألوان ، والماء لا يتغير أصلاً في نفسه ، ولا تزول عنه

(١) الظل المدود ورقة ٦ أ وإيضاح المقصود ورقة ٣ أ.

(٢) إيضاح المقصود ورقة ٤ أ.

صفاته ، وهما شيان : ماء وزنجفر ، أو ماء وزاج ، لا شيء واحد ، ولكنه : ماء محقق ، وزنجفر مفروض مقدر ، وهما موجودان بوجود واحد ، وهو وجود الماء فقط ، وليس الزاج المفروض المقدر أو الزنجفر المفروض المقدر موجوداً بوجود آخر غير وجود الماء ، بل لا وجود له أصلاً مع وجود الماء ، والوجود للماء وحده ، واستعير للزاج المفروض المقدر ، أو الزنجفر المفروض المقدر وجود الماء ، لكونه مقدراً مفروضاً فيه .

وليس ذلك مخرجاً للماء عن وحدته الحقيقية ، بسبب كونه مفروضاً مقدراً فيه ، ولا حل في الماء شيء ، ولا اتحاد الماء مع ذلك الزاج المفروض المقدر . وإنما هما حقيقتان : ماء حقيقي موجود بنفسه ، وزاج أو زنجفر مفروض مقدر لا وجود له بنفسه ، بل بوجود الماء القارض المقدر له فيه .

ويربط النابلسي بين هذه الحقيقة وبين مذاهب المتكلمين من أهل السنة والجماعة ربطاً جيداً في الوقت الذي يفرق فيه بين القديم والحديث وإن اشتركا في الوجود الواحد فيقول :

« وإذا كان الوجود واحداً مشتركاً بحسب الظاهر بين الموجود المحقق وهو الماء ، وبين المفروض المقدر وهو الزاج أو الزنجفر ، فلا يمتنع ألا يكون مشتركاً أصلاً في حقيقة الأمر ، كما أن اللفظ الواحد إذا كان مشتركاً في الاستعمال بين معناه الحقيقي الموضوع له ، ومعناه المجازي الغير الموضوع له ، لا يمتنع ألا يكون مشتركاً أصلاً في الوضع .

« فالوجود هو وجود الماء المحقق وحده ، والزاج والزنجفر المفروض المقدر له وجود آخر مفروض مقدر مثله ، هو عين ذاته ونفس صورته مثل ما قال الأشعري ، أو زائد على صورته مثل ما قال الفخر الرازي »<sup>(١)</sup> .

والرازي حريص على ترديد مذاهب المتكلمين التي لا تتسق مع القول بوحدة

(١) إيضاح المقصود .

الوجود ، ليوثق بينها كما رأينا ، ولذلك نراه على الرغم من أن وحدة الوجود تقتضي أن تكون الصفات الإلهية عين الذات ، نراه يقرر أن «صفات الذات المتزهة قديمة أزلية ، ليست عينها ، ولا أمراً زائداً عليها»<sup>(١)</sup> .

وحين يقرر مذهبه في الوحدة ، أو بصورة أدق حين يقرر ذوقه في الوحدة على أساس من مذهب أستاذه ابن عربي وغيره من القائلين بالوحدة ، بناء على هذا المثال الذي ضربه ، فهو يحرص كل الحرص على التوفيق بين كلامه وكلام علماء الكلام من أهل السنة والجماعة ، لا يجيد عن هذا الحرص أبداً . وهذا هو الجديد عند النابلسي .

فالوجود الحق عنده هو عين ذات الحق تعالى ، وهو وجود واحد ، لا يتقسم ولا يتبعض ولا يتجزأ ولا يتغير ولا يتبدل ، وهو مطلق عن الكيفيات والكميات والأماكن والأزمان والجهات ، ولا يتصور فيه الحلول في شيء ، إذ ليس معه غير ، ولا يتحد مع شيء إذ لا شيء معه ، «وإنما جميع الأشياء به موجودة ، وبوجوده الذي هو عين ذاته ثابتة مشهودة»<sup>(٢)</sup> .

فجميع الموجودات بالنظر إلى ذواتها مفروضة مقدرة ، مثل الزاج والزنجفر في المثال الذي ساقه وضربه ، فإذا أثبتنا لها وجوداً آخر غير وجوده تعالى على قول علماء الكلام وعلماء الرسوم ، سواء كان هذا الوجود عين ذواتها أو غير ذواتها ، فهو يرى في هذه الحالة : أن هذا الوجود مفروض مقدر أيضاً .

فانتقل الكلام الى ما به ذلك الوجود المفروض المقدر موجوداً . وهو وجود الله تعالى .

ويقال لعلماء الكلام وعلماء الرسوم : كيفما قلتم في وجود ما سوى الله تعالى في العوالم تقول لكم : كل ذلك قائم بوجود الله تعالى ، وهو مفروض مقدر في

(١) القتح الرباني ورقة ١٢ .

(٢) إيضاح المقصود ورقة ١٥ .

نفسه، لأنه مخلوق، فهو بالنظر إلى ذاته عدم صرف، وإنما وجوده بوجود الله تعالى، فالوجود لله وحده، وإنما وجد به ما سواه<sup>(١)</sup>.

وهنا تبرز مشكلة الجبر، الذي يلزم على القول بوحدة الوجود، وهو الجبر في أفعال المكلفين.

ويقول النابلسي: إن خطاب الله للكائنات ثابت «أرأيت أن الله تعالى خاطب كل شيء في كل طور من أطوار عدمه فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾»<sup>(٢)</sup>. وخاطب السماء والأرض فقال: ﴿اتَّبِعَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾»<sup>(٣)</sup>،<sup>(٤)</sup>.

فالطوع والكراهية في الخطاب الإلهي هو الجزء الاختياري الذي في الإنسان، «فنحن نقول مثلكم، ومعلوم أنكم تقولون إن للعبد جزءاً اختيارياً له مدخل في أفعاله»<sup>(٥)</sup>.

وإذا قال علماء الرسوم بأن الكائنات لها وجود زائد على ذواتها، وجعلوه وجوداً ثانياً لوجود الله تعالى، وردوا بذلك على القائلين بوحدة الوجود، فإن النابلسي يرد عليهم بأن القائلين بوحدة الوجود «قائلون بذلك، تمام المضاهاة بين العالم والمعلوم، والصانع، والمصنوع، على التنزيه التام، ولا يطن ذلك في قولهم بوحدة الوجود» لأن كلام العارفين عما به صارت كل الموجودات موجودة، والذي لولاه لما كان في الوجود موجود أصلاً، لا معقول ولا محسوس، لأن المخلوق لا يمكن أن يخلق نفسه، وهذا هو وجود الحق تعالى، الذي هو مناط الكلام»<sup>(٦)</sup>.

(١) إيضاح المقصود، والفتحات المنتشرة، وعلم الأئمة.

(٢) سورة: التحل آية: ٤٠.

(٣) سورة: فصلت آية: ١١.

(٤) الفتحات المنتشرة ورقة ٥ أ.

(٥) إيضاح المقصود ٥ ب.

(٦) إيضاح المقصود ورقة ٥ ب.

والله تعالى أقام هذه المضاهاة بين الإنسان وبين الله مع التنزيه التام ، « فالصورة الإنسانية حاملة لجميع صفات الله تعالى بالقوة أو بالفعل ، فاليدان سميتا باسمي اليدين الإلهيتين ، والعينان سميتا بأسماء الأعين والعين الإلهية ، وكذلك القدم والأصابع والوجه ، حتى الاستواء والتزول والضحك والاستهزاء ونحو ذلك ، ومثله القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والقول . فحقائق هذه الكلمات الواردة في الكتاب والسنة مما لا يسع أحد إنكارها هي صفات حقيقة لله تعالى ، قائمة بذاته العلية ، وقد خلق لنا أعضاء مسماة بتلك الأسماء حتى نعرفه بها ، ثم إنه نزه نفسه عن مشابهة هذا المثل المضروب فقال :

﴿ وله المثل الأعلى في السموات والأرض ﴾<sup>(١)</sup> .

والإنسان نسخة من السموات والأرض حيث قال تعالى :

﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين . والحمد لله رب العالمين ﴾<sup>(٢)</sup> .<sup>(٣)</sup>

وخلص النابلسي الى الكل قائل بوحدة الوجود طوعاً أو كرهاً .

### الوحدة وعمل الصفات الإلهية :

يقوم القول بوحدة الوجود على إنكار القول بالإيجاد من العدم ، لأن الموجودات بالذوات والصور كانت موجودة في الحضرة العلمية في الأزل ، والأمر الإلهي يخرجها من الوجود بالقوة ، الذي هو العالم المعقول ، الى الوجود بالفعل بمقتضى طبيعتها<sup>(٤)</sup> .

(١) سورة : الروم آية : ٢٧ .

(٢) سورة : الصافات آية : ١٨٠ — ١٨٢ .

(٣) إرشاد المقصود ورقة • ب .

(٤) تعليقات الدكتور أبو العلا غنيمي على التصور ج ٢ ص ١٣٥ .

وإخراج الشيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل يكون بكلمة «كن». قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(١)</sup>.

وفي هذه الآية نسب الله تعالى التكوين لنفس الشيء، لا للقدرة، وذلك عن أمر الله «تماماً كما يقول الأمر الذي يخاف فلا يعصى له» : قم. فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيده، فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد<sup>(٢)</sup>.

ويعلق الدكتور أبو العلا عفيفي على هذه الفقرة من الفصوص قائلاً: «أين الخلق هنا، وأين القدرة، بل أين إرادة الخلق؟ إن منطق مذهبه يقتضيه ألا يستعمل كلمة الخلق بمعناها الديني، وإلا وقع في تناقض شنيع مع نفسه»<sup>(٣)</sup>.

وعبد الغني النابلسي نفسه قد فطن إلى هذا الاعتراض في صورة عامة، فأكد أن القول بأن كون وجود الله هو وجود المخلوقات «لا ينافي أن وجود المخلوقات كلها بقدرة الله تعالى وعلمه وحياته وبقية صفاته، لأن كلمة «وحدة الوجود» اختصار في الكلام عند العارفين، وإجمال فيه، وتفصيلها ما عند علماء الرسوم وعلماء الكلام من بيان صفات الله تعالى، وشرح أسماؤه سبحانه، فإن صفاته تعالى عندهم ليست عين الذات ولا غيرها، ولم يقل أحد من أهل السنة بمغايرتها لذاته حق المغايرة الموجبة للتركيب، وأطلق عليها وجود الله.

«فكان القول بأن وجود الله تعالى به وجود كل شيء على معنى خلق وجود كل شيء وفرضه وتقديره قولاً بإثبات الصفات لله تعالى على حد ما يقول به علماء الرسوم وعلماء الكلام بلا خلاف»<sup>(٤)</sup>.

والنابلسي أميل إلى مذهب علماء الكلام في هذه المسألة التي ظهرت في مذهب

(١) سورة: يس آية: ٨٢.

(٢) فصوص الحكم ج ١ ص ١٦٦.

(٣) التلخيصات على الفصوص ج ٢ ص ١٣٥.

(٤) لإيضاح المقصود ورقة ٦ أ.

ابن عربي عقبة شديدة. فلذلك نراه يتجه في نفس الاتجاه في كتابه «الفتح الرباني» فيقول:

«واعلم أن جميع هذه الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه ، أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم معان قديمة أزلية قائمة بذاته تعالى ، فكما أنها ليست عين الذات ، ولا غير الذات ، فكذلك كل صفة من هذه الصفات ليست عين الصفة الأخرى ، ولا غيرها ، فذاته لها الوجدانية والأحدية هي وصفاتها ، لا تركيب فيها بوجه من الوجوه ، وإنما الصفات نسب بين الله تعالى وبين العالم ، لم يظهر العالم إلى الوجود عن تلك الذات القديمة ، إلا بواسطة اتصافها بهذه الصفات القديمة أيضاً»<sup>(١)</sup>.

#### الناقلي وزنادقة وحلة الوجود :

ويهاجم الناقلي طائفة لم يعينها باسمها ، وإنما عينا بسماتها ، ويصفهم بالجهل والغفلة والإلحاد ، لأنهم «يزعمون أن وجودهم المفروض المقدر هو بعينه وجود الله تعالى ، وذواتهم المفروضة المقدرة هي بعينها ذات الله تعالى ، وصفاتهم المفروضة المقدرة هي صفات الله تعالى»<sup>(٢)</sup>.

ويذكر الناقلي أنهم يهدفون من وراء ذلك إلى القول بإسقاط التكليف الشرعية عنهم ، وإبطال الملة المحمدية.

والناقلي لم يشهد هذه الفرقة بنفسه ، وإنما نقل خبرهم عن عبد الكريم الجيلي صاحب «الإنسان الكامل» ولعله شهد أمثالهم في عصره الذي ازدحم بأمثال هؤلاء.

(١) الفتح الرباني ورقة ١٢.

(٢) إيضاح المقصود ورقة ١٧.



ويقتل عن الجليلي قوله في كتاب «الخلوة»<sup>(١)</sup> «أنه أشار إليهم بقوله : «سافرت إلى البلاد ، وعاشرت أصناف العباد ، فما رأت عيني أقبح ولا أبعد من جناب الله من طائفة تدعي أنها من كمل العارفين ، وتنسب إلى الكمل ، وتظهر بصورتهم ، ومع هذا لا تؤمن بالله ولا باليوم الآخر ، ولا تهتدي بالتكاليف الشرعية ، وتقرر أحوال الرسل وما جاءوا به بوجه لا يرضيه من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان ، فكيف بأهل الشهود والعيان ... فاجهد ألا تراهم ولا تجاورهم ، فكيف أن تعاشرهم ، وإن لم تفعل فما نصحت نفسك»<sup>(٢)</sup> .

### الشطح والحقيقة الحمديدية :

والنابلسي يحكم ما أسنده الله إليه بزعمه من حماية أهل الحق ، والدفاع عن الدين ، يوضح الفتنة التي تدخل على السالك فتزيغه عن الطريق .

ومع ذلك فهو يدافع عن الشاطحين دفاعاً مستميتاً على أي حال شطحوا أو حرفوا .

والشطح من لوازم السلوك المؤدي إلى القول بالوحدة ، لأنه يحدث في حالة لا يرى فيها السالك إلا الله ، ومن ثم يتدرج حتى يقول بالوحدة .

وقد أفاض النفس في القول على هذه المسألة وهو بصدد الإجابة عن سؤال خاص بمعنى قولهم «هتك السر لغلبة السر» .

ويؤكد النابلسي في كلامه أن السالك مهما رأى وانكشف له من الأمور التي لم يطلع عليها أحد من أبناء جنسه الصوري والمعنوي ، فإن سره لن يغلب ، وسره لن ينبتك ، ما دام قد رزق البيان بلسان الشرع الحميدي .

(١) لم أضر على هذا الكتاب غطوطاً في الظاهرية ولا في مصر .

(٢) إيضاح المقصود ورقة ٦ ب .

ومهما بالغ في البيان فهو كذلك ، لأنه « دخل في حضرة الشرع ، فهو محفوظ من الزلل ، وإن زل فهو مأخوذ بيده ، لخروج كلماته لابسة لباس الشرع الحمدي »<sup>(١)</sup> .  
وإنما تأتي الفتنة من الانسياق وراء الإلهامات ، وإغفال لسان الشرع الحمدي ، فإذا أراد الله أن يقن عبداً « أخرج له شريعة من الإلهام يتكلم بها ، فلا يفهم كلامه ، وإن كان جميع ما يقوله صواباً وحقاً »<sup>(٢)</sup> .

والنتيجة : ألا يقبل كلامه ، لأنه تكلم بغير لسان الشرع ، فيقع عليه اللوم والعتاب ، « وسمى ذلك هتكاً للستر لظلية السر » .

ويحاول النابلسي أن يوفق بين أقوال الشاطحين الذين عرفهم الحلّاج والبسطامي وبين الشريعة الحمدية ، « وهل أدخلوا كلامهم من غيرها ، وإنما حقائقها مرموزة عند الجاهلين لا عند العارفين ... فيقول الجاهل : الشريعة لها الظاهر ، ويقول العارف : الشريعة لها الظاهر والباطن ، وإنما هو شيء عرفه العارفون ، وجهله الجاهلون »<sup>(٣)</sup> .

والحلّاج والبسطامي وأمثالهما عند النابلسي ينطقون بألفاظ ظاهرها الحق ، وتسمى شطحاً بلسان الصوفية ، كقول الحلّاج « أنا الله » وقول الآخر : « ما في الجبة إلا الله » .

وهنا تتدخل فكرة « وحدة الوجود » لتحلّ هل المشكلة جنباً إلى جنب مع فكرة الحقيقة الحمدية .

وبخلاصة الكلام : أن العارف يدرك بالبداية أن كلام الشاطحين هذا مرادهم به المثل الأعلى الذي في السموات والأرض ، في قوله تعالى : ﴿ قوله المثل الأعلى في السموات والأرض ﴾<sup>(٤)</sup> .

(١) الصفحات المنشورة ورقة ٧ أ .

(٢) المصدر السابق والموضع .

(٣) المصدر السابق ورقة ٧ ب .

(٤) سورة : الروم آية : ٢٧ .

وهو هذا الوجود الحادث المعبر عنه بكل شيء ، الذي ظهرت فيه جميع صفات الحق ، وهي حقيقة الإنسان الكبير الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إن الله خلق آدم على صورته» .

«فقول القائل : أنا الله ، مشيراً إلى كمال التنزيه المطلق ، مراده : أن جميع ما تنزهه ، ويقع عليه اعتقادنا : أنه الله راجع إلينا» (١) .

ويستعين النابلسي بما أورده أبو عبد الرحمن السلمي في حقائق التفسير (٢) . في تفسير قول الشاطح «سبحاني» بأن هذا الشاطح آمن بالله تعالى على ما هو عليه منزهاً بالتنزيه الذي نزه به نفسه في أزله ، من حيث أن جميع ما يصدر من الحوادث واقع على أصل هذا الوجود الحادث وهو نور النبي صلى الله عليه وسلم ، الموصوف بأنه أصل الكائنات .

«والمراد منوره وهو القديم ، ولهذا قال الله تعالى لنبيه : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ﴾» (٣) .

«وذلك لأنه أصل لكل شيء من حيث أن نوره مادة كل موجود ، فكأنه الله المضاف للأشياء ، وهو منتهى نظر السالكين فضلاً عن القاصرين الذين يعبدون الله الذي صوروه في أوهامهم وعقولهم» (٤) .

ويؤكد النابلسي أن الشاطح لو عبر بهذا التعبير لما حكم عليه الشرع بما حكم ، ولكن الشاطح أطلق كلامه لأنه مع الله ، لا مع الخلق حتى يبين لهم . ولا مع نفسه حتى يستحفظ عليها .

\* \* \*

(١) الصفحات المنتشرة ورقة ٧ ب .

(٢) مخطوط بدار الكتب المصرية... انظر ورقة ٣٥ أ

(٣) سورة : القتح آية : ٩٠ .

(٤) الصفحات المنتشرة ورقة ٧ ب .

والحقيقة المحمدية هي الصورة الجامعة للكالات الإلهية ، وهي « من تجلّي الاسم (الفرد) .. وهي التي خلق الله تعالى منها كل مخلوق كما صرح به الحديث الطويل على ما صرح به العلماء <sup>(١)</sup> » .

فالحقيقة المحمدية من حيث هي مظهر الاسم الإلهي الفرد ، تمدّ أفراداً من الأمة بصورة دائمة .

ويمكن إجمال خصائص الحقيقة المحمدية كما ذكرها النابلسي في صورة لم يتعرض لها محيي الدين بن عربي فيما يلي :

١ — الحقيقة المحمدية تمثل (الله) في عالم الحلق ، ولها وجهان : وجه الى الحق ، ووجه الى الحلق .

٢ — الحقيقة المحمدية يتّج عنها مقام (الفرد) ، وهو مقام الولاية الذي يستمد من الله تعالى بلا واسطة ، من حيث كون ولايته أعلا درجة من نبوته ورسالته .

٣ — الحقيقة المحمدية من حيث رتبة الفردية تظهر من كل وقت إلى يوم القيامة في الصور المختلفة التي هي مخلوقة منه صلى الله عليه وسلم ، أي من نوره الأصلي .

ويحدد النابلسي حقيقة الصلة المباشرة بين الفرد الذي هو الحقيقة المحمدية وورثته انطلاقاً من الحديث « لي وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » .  
« ويعني بذلك الوقت : الذي يكون فيه مع الله » <sup>(٢)</sup> .

وصورة النبي المرسل كما يراها النابلسي هي تلك الصورة التي كان ظاهراً بها صلى الله عليه وسلم في مكة ، وهاجر بها الى المدينة ، ولا تكون صورة بعدها يظهر بها أبداً ، إلّا أنها يقال لها : إنها في مقام الفردية ، وهو الفرد المستمد من الله تعالى بلا واسطة .

(١) نتيجة العلوم ورقة ٤ أ .

(٢) نتيجة العلوم ورقة ٥ أ ، ب .

«وبيان ذلك : أن جميع المحسوسات والمعقولات مراتب علمية في حضرة الوجود الواحد الحق ، والوجود الواحد الحق ظاهرها على السواء ، ولكن من ظهر بها على التمام في مرتبة العلم الإلهي لا غير ، ليس كمن لم يظهر بها كذلك ، وقال تعالى :

﴿ هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب ﴾<sup>(١)</sup>.

والمنتسب إلى السلطان مثلاً من حيث ما هو عليه في نفسه مثل المنتسب إلى الناس والوقار لا يختلفان في الصورة أو الهيئة ، ولكن من حيث نفس كل واحد منهما من قوة الحال باعتبار شرف ما انتسب إليه ليسا سواء .

«وكذلك من عرف أن نفسه منتسبة إلى الحقيقة المحمدية الفردية ، الناشئة هو عنها ، وليس له استقلال دونها ليس مثل غيره الذي لا يعرف إلا نفسه ، وهو مستقل بنفسه في الظهور»<sup>(٢)</sup> .

ومقام الفردية العام الناشئة عن الحقيقة المحمدية يشير إلى عمومها في جميع الأمة قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو ابن العاص : «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ، ثم صلوا علي ، فإنه من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشراً ، ثم أسألوا الله في الوسيلة ، فإنها منزلة في الجنة ، لا تنبغي إلا لعبده من عبادته ، وأرجو أن أكون أنا ، فمن سأل الله في الوسيلة حلت عليه شفاعتي» .

ويقول النابلسي : «إن تلك المترلة التي في الجنة المسماة بالوسيلة هي رتبة الفردية ، وهي حاصلة لرتبة النبي المرسل محمد صلى الله عليه وسلم في حياته ، وتنقل بعد موته صلى الله عليه وسلم إلى أفراد أمتة الذين هم رتب ظهوراته الى يوم القيامة . فقول صلى الله عليه وسلم : وأرجو أن أكون أنا ، أي الفرد صاحب رتبة النبوة

(١) سورة : الزمر ، آية : ٩ .

(٢) نتيجة العلوم ورقة ٦ أ .

والرسالة هو العبد النبي المرسل محمد صلى الله عليه وسلم لعلمه صلى الله عليه وسلم أنها من مراتب العباد الذين تغلب عليهم صفة العبودية في الكمال العرفاني والتحقق الرباني دون غيرهم ، ممن غلبت عليهم حيوانيتهم من الغافلين الجاهلين<sup>(١)</sup> .

ورتبة الفردية لا يكون معها شيء غيرها ، بل هي قائمة بمحض كرم الله تعالى... والفرد هو الحقيقة المحمدية الظاهرة في تلك الصورة الكونية المخلوقة منها .

ويرى النابلسي أن إدراك معنى هذا الكلام لا يكون إلا إذا تحول إدراكنا للمحسوسات ، فلم نشهدها مغايرة للنور الأصلي ، إلا بمجرد الرتبة الإمكانية<sup>(٢)</sup> .

فالحقيقة المحمدية إذن لها عناصر هي : النبوة ، والرسالة ، والفردية .

ولا تتفصل الحقيقة المحمدية عن كل عنصر من تلك العناصر ، ولا يورث في الأمة من هذه العناصر إلا مقام الفردية ، وهو مقام لا يغير الحقيقة المحمدية ، وإن غايرها باعتبار رتبة النبوة والرسالة ، فليس الفرد الوارث نبياً ولا رسولاً ولكنه نور محمدي في فرد ظاهر في رتبة كونية . والنور المحمدي إرادته متصلة بالله بلا واسطة من وسائط المرتبة الأخرى ، وهي مرتبة النبي المرسل<sup>(٣)</sup> .

### الولاية والنبوة :

ويتفرع عن هذا البحث بحث فرعي أثار جدلاً شديداً ، واتهاماً للصوفية لا سيما محيي الدين بن عربي بأنهم يقولون بفضل الأولياء على الرسل والأنبياء .

والحقيقة أن هذا قول غير صحيح ، ولكنه نشأ من تجاوز في الفهم ، بينما النصوص الصوفية في هذه المسألة واضحة لا غموض فيها ، مما يدفعني الى القول بأن نسبة هذه التهمة إليهم تحكم لا مبرر له .

(١) نتيجة العلوم ورقة ٨ أ .

(٢) نتيجة العلوم ورقة ٨ ب .

(٣) المصدر السابق والموضع .

وذلك أن ظهور رتبة فردانيته صلى الله عليه وسلم ناشىء من تجلي الاسم الفرد في مظاهر ورتبه مقامه الذي هو مقام الفردية ، فيظهر من الفرد في كل زمان ما كان منه صلى الله عليه وسلم لا من حيث نبوته ورسالته ، فإن تلك الرتبة قد ختمت بموته صلى الله عليه وسلم.

فالعلماء هنا ورتبة الأنبياء في مقام فرديته صلى الله عليه وسلم ، وهي العلم الباطن ، والمعرفة الإلهية ، وهي ولاية الأنبياء دون مقام نبوتهم ورسالتهم .

فإن النبوة والرسالة لا تورث ، لأنها موهبة من الله تعالى ، والولاية كسبية .

«وكون ولاية النبي أفضل من نبوته ورسالته ، لأن ولايته سر بينه وبين الله تعالى ، ونبوته سر بينه وبين جبريل عليه السلام وغيره من الملائكة ، ورسالته سر بينه وبين أمته ، ولا شك أن السر الذي بينه وبين الله تعالى أفضل من السر الذي بينه وبين الملائكة ، والسر الذي بينه وبين الأمة»<sup>(١)</sup>.

ومن هنا يعلم أن النبي في مقام ولايته أفضل منه في مقام نبوته ورسالته ، وكذلك الرسول في مقام ولايته ، أفضل منه في مقام رسالته ، ومقام فردية النبي صلى الله عليه وسلم هو مقام ولايته الخاصة به «فإذا اتسع عليه مجال العرفان ضاق عنه نطاق النبوة والرسالة ، لأن فيها ملاحظة الأغيار من الملائكة والأمة» .

«وإطلاق مشاركة الوارث في دولته الخاصة إنما كان بشيء موروث هو ولايته الخاصة» .

«وإنما ذلك في نفس الأمر ظهوره صلى الله عليه وسلم بمقام ولايته الخاصة في صورة الواحد من أمته ، المخلوق من نوره ، الذي هو كالنور على حقيقة النور المحمدية»<sup>(٢)</sup>.

(١) نتيجة العلوم ورقة ٩ ب.

(٢) نتيجة العلوم ورقة ١٠ أ.

## بيان وتحفيز :

والنابلسي من حيث وظيفته التي اختصه الله بها ، وهي البيان والدفاع والمحاماة عن أهل الحق ، بكر كثيراً جداً في كتبه توضيح الغوامض الخاصة بوحدة الوجود ، وبيان طريق السلوك الى شهودها .

ومن أجود ما عرضه في هذا الصدد شرحه للحديث المشهور : « إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة ، لو كشفها لأحرقت سبحات نور وجهه ما أدركه بصره من خلقه » .

والسبحات هي : التنزيهات المنسوبة الى الرب سبحانه وتعالى من حيث ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه ، وجاءت مجموعة للدلالة على كثرتها .

ويركز النابلسي على أن الحقيقة الإلهية لا كلام لنا فيها ، فهي غير مدركة ولا متعقلة ولا متخيلة ولا متوهمة ... ولها مراتب :

فالمرتبة الأولى في الوجود هي مرتبة الربوبية ، وهي مباينة للحقيقة المخلوقة ، والمرتبة الثانية في الوجود ، مرتبة المربوبية ، وهي تباين تبايناً كلياً حقيقة الربوبية ، بحيث لا يجتمع الرب مع العبد .

ولما كان السير إلى الله لا نهاية له ، فإن العارف «إذا توسط بحار التنزيه الإلهي عن جميع الكائنات الحسية ، ثم انتقل إلى التنزيه عن الكائنات العقلية والوهمية ، وانخرق له حجاب الوهم ، انقشع عن عين بصيرته حجاب الكائنات ، فتعلق طلبه بما وراءها ، وألقه من ورائهم محيط»<sup>(١)</sup> .

ويرى النابلسي أن العارف هنا يتغلغل في بحار الوصف الإلهي ، فيتحقق بمعنى قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾<sup>(٢)</sup> . تفسير ولا تأويل ، ويقال حينئذ : إن سبحات الجلال قد انكشفت .

(١) الصفحات المنشرة : أ .

(٢) سورة : القصص ، آية : ٨٨ .



والعقبة الكثود هنا هي الغفلة عن التنزيه الصرف في جنب الله سبحانه وتعالى .  
وجهل أوصافه الواردة في الكتاب والسنة .

«فمن غفل عن ذلك فقد ضل وزاغ وبنى عقيدته على الكفر الصريح ، فلا يتج  
له سلوكه إلا الحلول والامحاد ، والكفر والزندقه»<sup>(١)</sup> .

وحرص النابلسي على وصل المحققين القائلين بوحدة الوجود بأهل العلم الشرعي  
لا يمكن أن يحمده.. «فجميع إشارات المحققين من أهل المعرفة الإلهية مبنية على  
التنزيه التام ، وتنزيه التنزيه الذي قرره علماء الشريعة . فكل من خاض في فهم  
شيء من مواجيد القوم من غير اعتقاد ذلك والبناء عليه ، فقد اساء الظن بهم .  
ووقع في المهالك»<sup>(٢)</sup> .

ويرى النابلسي أن الآفة إنما دخلت على الناس في فهم وحدة الوجود من أنهم  
أثبتوا الوجود الظاهر بذاته حين جهلوا الوجود الحقيقي الذي لله تعالى .

وبطلان هذا الوجود الظاهر لا يكون إلا بعد معرفة الله تعالى ، فالرسول صلى الله  
عليه وسلم لم يقل: «أصدق كلمة قالها شاعر: ألا كل شيء ما خلا الله باطل . إلا  
بعد معرفته لله تعالى ، وبوجوده الحقيقي الذي لا يشبه وجود شيء من الأشياء  
مطلقاً .

وكإل المعرفة لله ، وتلك المعرفة التي تعصم صاحبها من الزلل في مهاوي الضلال :  
أن يعرف العبد أن الله تعالى كما لا تشبه قدرته قدرتنا ، ولا يشبه وجوده وجودنا ،  
«والفرق بين الوجودين كالفرق بين القدرتين ، فكما أن الله لا يستحيل في قدرته لإيجاد  
الشيء من العدم ، ويستحيل ذلك في قدرتنا ، لا يستحيل في وجوده المباشرة لوجود  
كل شيء ، ويستحيل ذلك في وجودنا»<sup>(٣)</sup> .

(١) المصدر السابق والموضع .

(٢) نفس المصدر والموضع .

(٣) المصدر السابق .

ومن هنا فالعارفون يقولون بكل ما يقول به المسلمون ، مع زيادة معرفتهم وجود الحق ، وانه الوجود الحقيقي ، فأوا الذي يسميه الناس وجوداً إنما هو عدم صرف بالنسبة لما عرفوه . وعلى الله قصد السبيل .

\* \* \*

الباب الثامن  
مدرسة النابلسي



عاش النابلسي حياته كلها بين درس وتأليف وتربية مريدين ، ودفاع عن الإسلام ، فلا يمكن أن يعيش رجل كهذا تلك الحياة الطويلة ، ثم لا يكون صاحب منهج ، ورأس مدرسة لها هدفها الذي تسعى الى تحقيقه .

وقد صرح النابلسي نفسه بأن الله أقامه للمحاماة عن هذا الدين ، وعن علوم أهل الله ، ومع ذلك فقد وردت إليه الفتاوى من مصر والقدس والمدينة المنورة وغيرها من بلاد الإسلام يستفتيه فيها الناس عما لهم من مشكلات شرعية .

ونحن لا نرى للنابلسي في منهجه هذا نفس الملامح التي تكونت لابن عربي الذي أثر فيمن بعده وفي أرجاء العالم تأثيراً واضحاً ملموساً ، ولعل هذا يرجع الى قرب العهد بالنابلسي ، وإلى ظروف العصر وملابساته ، التي تبطئ أحياناً حتى تتبلور المدرسة وتؤتي ثمارها ، ويعاودها الدارسون بالفحص والبحث .

لهذا كان لا بد لنا أن نستعرض حياة تلاميذه في كتاب الورد الأنسي ، وعند المرادي ، حتى يمكن أن نلمس في توارخهم بعض ملامح تلك المدرسة بالإضافة الى الملامح التي تكونت لدينا من واقع حياته ونشاطه العلمي والشرعي والصوفي جميعاً .

### تلاميذ النابلسي :

من تلاميذ النابلسي : محمد بن ابراهيم بن محمد الشهير بالدكدكجي<sup>(١)</sup> . أنخص  
تلاميذ النابلسي وأكثرهم خلمة له .

ولد سنة ثمانية وألف ، ولزم شيوخاً كثيرين ، ثم اختص بالنابلسي فلزمه سفرأ  
وحضرأ ، وقرأ عليه كثيراً من الكتب ، ونسخ كثيراً من كتب الشيخ . وكان النابلسي  
شديد المحبة له ، والاعتناء به ، لنصحته في خدمته ، وكف لسانه عن فضول الكلام ،  
حتى شبت في فكره مقامات المكاشفة ، وامتزجت محبة الاستاذ بروح التلميذ ،  
فكانت روحه لروحه .

وإليه يرجع الفضل في حفظ تراث النابلسي ، وتوفي سنة إحدى وثلاثين ومائة  
وألف من الهجرة ، ولم ييك النابلسي على أحد قبل هذا التلميذ ، ورثاه فقال :

بكت السماء عليه ساعة موته      بمدامع كاللؤلؤ المنشور  
وأظنها فرحت بمصعد روحه      لما سمت وتعلقت بالنور

محمد بن أحمد بن أحمد المعروف بابن قولقين الحلبي النمشقي بدر الدين<sup>(٢)</sup> :

كان من المحققين وبخاصة في التفسير . ولد بدمشق ، وأخذ عن الأستاذ  
دروسه ، وأجازه إجازة مطولة . وقد تتلمذ الأستاذ عقب رؤيا رآها ، فكاشفه بها  
الأستاذ وبتفسيرها ، وامتنح في علمه ، ومات سنة أربع وستين ومائة وألف ، ودفن  
بالتربة الكبرى بمرج الدحداح .

محمد بن عبد الرحمن بن زيد الكايد ابن الشهير بابن الغزي شيخ الإسلام<sup>(٣)</sup>  
هو صهر الأستاذ النابلسي ، زوج ابنته ، وكان فقيهاً محدثاً أصولياً من أكابر

(١) الورود الأنسي ١١٢ .

(٢) المصدر السابق ١١٣ .

(٣) الورود الأنسي ١١٩ .

الصوفية... ولد عام تسع وتسعين وألف، وقرأ على الأستاذ مغني اللبيب وجانباً كبيراً من فصوص الحكم، وشرحه على التحفة للرسلة، والفتوحات المكية، والجامع الصغير، وروض الرياحين لليافعي، والسيرة النبوية للشيخ علي الحلبي، وصحيح البخاري.

ويقول: إنه لازم الأستاذ في المدرسة السلمية، حتى ألبسه الحرقه النقشبندية، وأجازه بالذكر السري.

قال عنه النابلسي في مقدمة إجازته له: «الشيخ الفاضل، جامع الفضائل، سليل العلماء الأعلام محمد ابن المرحوم عبد الرحمن الغزي نفعه الله تعالى بما علم، وعلمه ما لم يعلم وما ينفعه في الدنيا والآخرة.

وتوفي هذا الشيخ عام سبع وستين ومائة وألف، ودفن بمرج اللحداح وله عدة مؤلفات في العلوم والفنون، تمثل اتجاه النابلسي.

محمد بن عبد الرحمن بن تاج الدين بن محمد القصيري البجلي الحنفي الشهير بابن التاجي<sup>(١)</sup>.

ولد عام اثنين وسبعين وألف في بعلبك، وقصد دمشق، فلزم الأستاذ وقرأ عليه كثيراً من العلوم والفنون، وأجازه الأستاذ بخط فقال بعد البسملة والديباجة: «قرأ علي الشاب الفاضل، جامع أشتات الفضائل، الموفق السعيد إن شاء الله تعالى، الشيخ محمد ابن الشيخ عبد الرحمن التاجي البجلي حديثاً من صحيح البخاري، وحديثاً من صحيح مسلم، وأوردنا في أسانيدهما على وجه الضبط والتحرير وقانون اللغة العربية، وقابلية التقرير، وكان قرأ علي في المجلس الذي كنت أعهده في الجامع الأموي لإفادة الطلبة ونصح الجمهور، وقرأ علي في بيتي بجوار الجامع المذكور شيئاً من مقدمات العلوم على حسب أهل البداية، ثم إن الله تعالى وفقه لنفع عباده، وعقد مجالس العلوم من قطره في بعلبك وطلب مني أن أصل سنده بسندي في علم

(١) الورد الأنسي ١٧٤.

الحديث وغيره من علوم الإسلام وقد أجزته بلساني وبناني في جميع ما أرويه عن كافة المشايخ الذين أخذت عنهم الحديث وغيره من علوم الدين .. الخ .

إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم المعروف بابن الحكم الحنفي الصالح ، رئيس كتاب عككة الصالحة الأديب الشاعر البلوع <sup>(١)</sup> :

ولد بدمشق عام ثلاثة عشر ومائة وألف ، ولزم الأستاذ وانتفع به ، وكان من أخص تلاميذه ، وقف عقاراته وأملاكه بعد وفاة زوجته وأولاده على مدرسة الشيخ النابلسي .

إبراهيم بن محمد بن إبراهيم المعروف بالدككجي الحنفي <sup>(٢)</sup> التركماني الأصل :

لازم الشيخ النابلسي كوالده في غالب أوقاته ، وحضر دروسه ، واستجاز له واحدة من دمشق وغيرها إجازات علمية . قرأ عشر القرآن على الأستاذ بعد أن توفي والده ، وكذلك أجزاء من الحديث والتفسير ، مما يدل على أن مدرسة النابلسي لم تقتصر على التصوف وعلومه .

حسين بن طعمة الشافعي اليتيماني الدمشقي الميداني الرفاعي <sup>(٣)</sup> :

كان ممن تصدر في علوم الحقائق ، واشتغل على جماعة منهم الشيخ الياس الكردي ، فقرأ عليه كتب الفقه والتصوف ، ورياضات النفس ، وما به الكتابة في علوم الدين .. وقرأ على الأستاذ أيضاً ولزمه مدة تزيد على خمس عشرة سنة واشتهر بين طلابه حتى لقبه النابلسي بفارس الميدان .

ألف وصنف كثيراً ومن تأليفه : الفوائد الشرعية ، وتلخيص علوم الفتوحات المكية ، والفتوحات الربانية شرح التدبيرات الإلهية لابن عربي ، والهداية والتوفيق في

(١) سلك الورد للرازي ج ١ ص ٩ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) سلك الورد ج ٢ ص ٢ .



سلوك آداب الطريق والسهام الرشيق في قلوب الناهين عن علم الحقيقة ، وكشف الأسرار في خيال الأبرار .

وقد حدثت بينه وبين الأستاذ واقعة ، وهي أنه رأى في المنام أستاذه النابلسي ، والشيخ المرادي وكل منهما نائم في فراشه ، فطلب منه المرادي خدمة ، فأنشد :

تذكر خاطري عهد المرادي كما كنا عليه من الوداد

فقال له النابلسي : زده . فذكر بيتاً . فأشار إليه المرادي أن يذكر النابلسي ، فذكر أبياتاً . ولما أفاق ذكر ما قاله في المنام . وكان النابلسي يقول عنه انه من أهل الحقائق .

### مصطفى البكري بن كمال الدين :

العارف الكبير الواحد المعلوم . صاحب العوارف والمعارف والتأليف . ولد بدمشق عام تسع وتسعين وألف . نشأ يتيماً فقيراً ، في حجر ابن عمه المولى أحمد بن كمال الدين . واشتغل بطلب العلم بدمشق ، فقرأ على الشيخ عبد الرحمن السليمي ، والشيخ محمد أبي الواهب الحنبلي ، ولزم الأستاذ النابلسي وقرأ عليه التدبيرات الإلهية لابن عربي ، والفصوص ، وعنقاء مغرب ، للشيخ الأكبر أيضاً ، وأجازه النابلسي إجازة عامة شاملة بالإفتاء والتدريس والطريق وأخذ عنه خلافتي لا يحصون ، فهو يعتبر بحق رأس المدرسة النابلسية .

رحل وساح في الأرض ، حتى وصل إلى الاسكندرية ، ثم إلى القاهرة ، ثم عاد إلى دمشق ، ولما زاد تلاميذهم عن الآلاف المؤلفة أمر بعدم كتابة أسمائهم ، ثم عاد إلى مصر ، واستأجر له الأستاذ الحفناوي تلميذه الأكبر وشيخ الإسلام في مصر داراً قرب الأزهر عن أمر منه ، وأقام بها مرشداً ، والناس يهرعون إليه ، وقد ازدحموا ببابه ، وخضع له العلماء والكبراء والعامة ، ألف هذا الشيخ الكبير مؤلفات لا يحصى عددها ، منها : الكشف الأنسي ، والفتح القدسي ، وشرحه

بثلاثة شروح منها شرح في مجلدين كبيرين. وشرح على هزبة البوصيري، وشرحه على صلوات الشيخ الأكبر، واثنتا عشرة مقامة، واثنتا عشرة رحلة، وسبعة دواوين.

ومن مؤلفاته: السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد. وهو كتاب عديم النظير في الرد على الفرق الطاعة في دين الله من أهل الحلول والاتحاد، وأقام الحجج والبراهين على إبطال دعاواهم، وألف في الشريعة والحقيقة مبيناً عدم افتراقهما، وبلغ المرام في خلوية الشام، والصحبة.

وتوفي بمصر ودفن بالمجاورين، وما زال قبره ظاهراً يزار.

### مدرسة لنشر العلم:

ويقول البيهقي عن النابلسي:

«قد بلغ عن الله ورسوله في ميراثه الحمدي جد التبليغ، وأظهر الحق للخلق كالشمس في وسط الظهيرة، وأزال ظلمة الباطل عن وجه هذا الزمان، فبين الأحكام والحقائق، وكشف الالتباس عن مشارب أهل الطريق، وتكلم بمقائق الإسلام، وبين ذلك للأنام، فأمن به غالب أهل زمانه، وصاحوه على ذلك، وصاروا من إخوانه، وتبركوا بما هنالك، وأنكر عليه أهل النفوس الضعيفة ذلك العلم لجهلهم به، وعدم تفوقهم له»<sup>(١)</sup>.

لم يكن عصر النابلسي سوى خلية صوفية واسعة النطاق، فلا نجد قرية إلا وفيها طريق صوفي، كما لا نجد إدارة من إدارات الدولة إلا وفيها أتباع لطريقة صوفية، ولهذا كان لا بد من تنقية التصوف من الدخيل، حتى يصفو العمل الصوفي من الكدر، وحتى يتخذ طريقه الجاد في إصلاح المجتمع الذي ضل في ظلام الخرافة، ولقد أقام النابلسي توازناً بين الشريعة والتصوف، وقد أدى هذا إلى نشر الطريق

(١) السهام الرشيدة في قلوب الناهين عن علم الحقيقة للبيهقي ص ١٧٨ خطوط بالظاهرة بدمشق.

الصوفي ، حتى أصبح له دعاة واعون من تلاميذ الأستاذ ، ولهذا كان المزج بين الشريعة والتصوف تعليماً وسلوكاً على الوجه الذي رأينا . فلا نكاد نرى إلا بصمات النابلسي في عصره ، وبعد عصره .

« في القرن الثامن عشر الميلادي بادرت جماعة من المفكرين بإرساء علم الكلام بطريقة تختلف كثيراً عن طريقة المتون التقليدية ، وذلك بإعطاء قدر كبير من الأهمية ، والتأكيد على العناصر النفسية والأخلاقية ، وكان بين الملامح اللامعة في هذه الحركة التي لم تقابل بعد بالاهتمام الكافي الذي يستحقه ذلك العلامة المشهور عبد الغني النابلسي في الفترة من ١٦٤١ م إلى ١٧٣١ م<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

ومن هذه النماذج التي سقناها لتلاميذه يظهر لنا أن مدرسة النابلسي تقوم على أصليين :

١ — اعتبار التصوف مادة من مواد دراستها ، إلى جانب الفقه والتفسير والحديث والنحو والعلوم الأخرى ، ولا تستقل بالتصوف وحده ، شأنها في ذلك شأن بعض المدارس ، ولم يكن ذلك أمراً عفوياً ، وإنما كان مقصوداً ومدروساً من النابلسي ، بغية الحفاظ على عقائد المسلمين من الشطط والشطط ، ولكي يرتد التصوف إلى أصوله من الكتاب والسنة ، فيغلق بذلك باب الاعتراض عليه بأنه دخيل ، أو أن أهله جهلاء .

٢ — المحاولات الجادة لإقامة مصالحة بين رجال الشريعة ورجال التصوف ، قائمة على رد التصوف إلى أصوله الشرعية التي لا خلاف عليها بين المسلمين ، حتى في أشد قضايا التصوف استعصاء على الفهم ، كوحدة الوجود ، والشريعة والحقيقة ، كما أسلفنا القول فيها . وقد انفرد بهذه الطريقة عن شيخه الروحي محيي الدين بن عربي وغيره ممن سبقوه في العصور المتأخرة .

(١) جب... الملعب المحمدي ص ١٧٢ .

فالمدرسة النابلسية وإن كانت معنية أساساً بالفلسفة الصوفية ، وإثبات أصالتها الإسلامية مهما نطقت ظواهرها بالمصطلح غير الإسلامي ، انطلاقاً من أن الإسلام جامع لجميع المقامات والمشارب العرفانية السابقة عليه من الديانات السماوية الأخرى ، كما قلنا في تعليقه لظهور مصطلحات المسيحية في كلام أبي الحسن الششتري — فإن تلك المدرسة كانت معنية في الوقت نفسه ببناء طبقة جامعة بين علوم الشريعة وهذه الفلسفة بحيث تكون علوم الشريعة هي الأساس .

ولم تنتج مدرسة النابلسي نحوكم علوم الحقائق إلا عن مستحقها وإنما انجهمت نحو نشر العلم مهما كانت غرابته إلا في حالات نادرة قد يتوقف النابلسي فيها عن الكلام... وهذا الاتجاه يمثل ابن عربي الذي يرى أن القرآن بمحافظته نزل لكل الناس ، والشمس كذلك تشرق على كل الناس ، وعلى الإنسان أن يتخذ له كنأ منها إن كانت محرقة<sup>(١)</sup> .

ولقد وضع النابلسي أساساً هاماً لنشر العلم ، ولا سيما علوم الصوفية وسلوكها ، هو : نقل المعرفة الى الناس في أماكنهم ، فأكثر من الرحلات ، وارتاد مجامع التصوف والعلم في أرجاء العالم الإسلامي ، وسجل في هذه الرحلات كل مشاهدته وملاحظاته النقدية التي رآها ، كما سجل كثيراً من المسائل العلمية التي عرضت له أثناءها ، ودون كل ذلك بخطه في كتب مستقلة ، وتركه لتلاميذه ، لينسجوا على منواله ، بعد أن يفيدوا من هذه اليوميات الزائرة بالمعارف التاريخية والعلمية النادرة ، بل ولكي يفيد المجتمع الإسلامي كله من هذه الرحلات في تاريخ الحركة العلمية والثقافية والأدبية والجغرافية في عصره .

وعلى سبيل المثال ، فنحن نرى في رحلاته وصفاً دقيقاً للخطوات التي كانت في جبل المقطم ، كما نجد تنبيهاً الى أن نظام الخلوة قد شاع حتى اتخذ بعض الشيوخ لنفسه خلوة خاصة في بيته ، مثل جلال الدين البكري<sup>(٢)</sup> .

(١) العبادة ص ٧٨ .

(٢) الحقيقة والجزاز ص ١٣٠ .

كما نجد إحصاء للطرق الصوفية التي كانت في عصره بحيث تقف منها وحدها على أسماء بعض الطرق، كالشناوية، والكلمائية، والتلباشية<sup>(١)</sup>. كما نجد فيها وصفاً تفصيلياً لطرائق الذكر عند أهل الطرق الصوفية جميعاً<sup>(٢)</sup>.

ولم نجد من تلاميذ النابلسي من اقتفى أثره في هذا العمل المجيد الذي يخرج الصوفية عن عزلتهم، ويضعهم في مكانهم المناسب لهم من الإسهام في الحركة العلمية وتأريخها إلا مصطفى بن كمال الدين البكري الذي سجل في رحلاته معلومات جديدة ومفيدة ما زالت مخطوطة إلى الآن.

والمدرسة النابلسية كذلك لا تؤمن بالصمت والسكون في دنيا التصوف كما يفعل الكثيرون من الشيوخ... فقد كان النابلسي شعلة من النشاط والعمل، فهو يرشد المريدين، ويدرس الشريعة للطلالين، ويسجل مشاهداته في رحلاته، ويكتب ويؤلف، بل إنه كان يكتب بعض الرسائل في ساعات من نهار كما سجل ذلك بخطه، وهو الأمر الذي لم ينسج على منواله إلا مصطفى البكري كذلك.

والمدرسة النابلسية كذلك ورأسها النابلسي حاول جاهداً أن يحول بعض قضايا علم الكلام كأفعال العباد إلى حقائق صوفية ذوقية، بدلاً من أن تكون قضية عقلية منطقية جافة لا روح فيها، ولعل السيد مصطفى البكري قد انتهج هذا المنهج بشكل أوسع وأشمل، حين ضمن ورده اليومي الذي وظفه لمريديه وهو «ورد السحر» أغلب الحقائق الصوفية بأسلوب تغلب عليه الروحانية لأول وهلة، ثم شرح هذا الورد في شروح ثلاثة يتناسب كل منها مع طبقة من طبقات الناس في طلب المعرفة.

وكان الشيخ محمد بن سالم الحفناوي المتوفى عام ١١٨١ ثمرة ناضجة من ثمرات النابلسي في مصر، فقد كان الحفناوي شيخاً للإسلام في مصر، وتلميذاً أميناً

(١) المصدر السابق ص ١٠٣، ١٠٦، ١٣٣.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٣ — ١٣٥.

للشيخ مصطفى البكري ، وكان قد وصل الى مقام القطبية كما يقول الجبرتي ، وكما يصفه بأنه «قطب رضى الديار المصرية»<sup>(١)</sup> . ويقول الجبرتي عنه أيضاً :

« دانت لطاعته الرقاب ، وأخذ المهود على العالم ، وأدار مجالس الأذكار بالليل والنهار ، وأحيا طريق القوم بعد دروسها ، وأنقذ من ورطة الجهل مهجاً من غي نفوسها ، فبلغ هذيه الأقطار كلها ، وصار له في كثير من قرى مصر قبل أن يكون قطباً نقيب وخليفة وتلاميذ وأتباع يذكرون الله بطريقته .

« ولم يزل أمره في ازدياد وانتشار ، حتى بلغ سائر أقطار الأرض ، وصار الكبار والصغار والنساء والرجال يذكرون الله بطريقته ، وصار خليفة الوقت وقطبه ، ولم يبق ولي من أهل عصره إلا أذعن له ، وأسلم على يديه خلق كثير من النصارى»<sup>(٢)</sup> .

وتسلسل الطريق من البكري تلميذ النابلسي بمصر حتى وصل الى الشيخ عبد الله الشرقاوي شيخ الإسلام ، والشيخ أحمد الدردير الذي كان يلقب بمالك الصغير ، وأصبح كبار العلماء في الشريعة كباراً في التصوف ، الأمر الذي جاهد النابلسي لإحيائه بعدما اندرس .

وكان من أولئك العلماء الكبار والصوفية في الوقت نفسه ثلاثة من الشيوخ في العصر الحديث هم : الشيخ عبد الحالق الشبراوي في مصر<sup>(٣)</sup> ، والشيخ محمد المكي الكتاني في الشام ، والشيخ أحمدليس الحيارى بالمدينة المنورة .

أما الشيخ عبد الحالق الشبراوي فقد أدركته في مستهل حياته ، وتعلمت على يديه ، وكان لشيخنا — رحمه الله — شهرة بالصلاح آنذاك . فقد كان شيوخه يلتمسون بركة دعائه ، وكان حريصاً على عدم مخالفة السنن فضلاً عن الفرائض ، وكان الشيخ عبد المعطي الشريشي عضو جماعة كبار العلماء يقبل يده بعد أن يخرج من الأزهر ، وكان يفر من الشهرة وهي تلاحقه أيام طلبه للأزهر .

(١) عجائب الآثار ١ / ٣٥ .

(٢) عجائب الآثار ج ١ ص ٣٣ ، ٣٠٥ .

(٣) وقد تلمذ على يده . رحمه الله رحمة واسعة .

ولكنه لم يكن يؤلف أو يتكلم كثيراً في الحقائق الصوفية الا على صورة نادرة ومع أهلها من طلابه ، ولكنه كان رحالة داخل حدود مصر ، وكانت رحلاته هادئة ، اذ كان منها رحلة سنوية إلى بلد اسمها « جزيرة سعود » تابعة لمركز فاقوس بمحافظة الشرقية ، وكان ينزل في ضيافة قبيلة « الطحاوية » الواسعة الثراء .

أما عن هدف الشيخ من اتخاذ أعضاء هذه القبيلة مريدين له ، هو أنهم كانوا من العرب ، وأن أهل القرية من الملاحين كان محظور عليهم فيها مضى أن يتخذوا لهم مساكن مجاورة لمساكنهم ، بل وأن يتحدثوا معهم إلا كما يتحدث العبد مع السيد ، حتى موتاهم لم يكن مصرحاً لهم أن يجاوروا موئى الطحاوية .

وكان هدف الشيخ رضي الله عنه أن يكسر هذا الحاجز الرهيب ، وجمع السادة والعبيد على كلمة الله في مجلسه ، وأصبح الكل إخواناً على طريق الله ، وذاق الجميع جلال الأخوة ، ونفضوا غبار الطبقة والعنصرية عن كواهلهم ، فعادوا بنعمة الله إخواناً .

أما الشيخ محمد المكي الكتاني فقد كان موكبه في « الميدان » من دمشق يزري بمواكب رؤساء الدولة ، وكان بيته قبلة الحائر والمحتاج والجاهل والجاهل ، وكل من هؤلاء يجد ما يريد في رحابه ، وكان على جانب هائل من التقوى والعلم .

وأما الشيخ أحمد ديس الحيارى فقد كان ركن الصوفية في المدينة المنورة على الرغم من قوانين الدولة التي تحجر على التصوف ، وتقاومه إن وجد .

ومع ذلك فقد كان بيت الشيخ يضيح بالزائرين ، وكان الشيخ على جانب عظيم جدلاً من العلم والكرم ، معنياً بالعلم واقتناء الكتب ومطالعتها من كل فن من فنون الشريعة والحقيقة ، وكان الذي يجلب إليه أمهات كتب التصوف مطبوعة ومخطوطة هو الشيخ محمد بن سلطان الحنكاني صاحب المكتبة العلمية بالمدينة المنورة . ولكن الشيخ لم يكن رحالة ، كما لم يكن هو الآخر متكلماً في حقائق التصوف إلا نادراً ومع من يستحق .

• • •

وهنا سؤال يطرح نفسه بالخاص :

لماذا لم يتهياً لمدرسة النابلسي المناخ الصالح للنماء في الجانب العلمي ، والمنهج التربوي القائم على الجمع بين الشريعة والتصوف في ملك واحد؟ ولماذا لم ينجح شيوخ الطريقة المتصلين به سنداً على منهجه في التأليف والتصنيف ونشر العلم ، ولا سيما التصوف؟

أي : لماذا لم تلق مدرسة النابلسي ما تستحقه من العناية والرعاية من بعده؟ بل إن التصوف في بلاد الشام ، وفي المقر الأصلي لبيت النابلسي في «جماعل» و«نابلس» وغيرهما من بلاد الشام الواقعة تحت الاحتلال الإسرائيلي يشهد موجة هائلة من التصوف الزائف الذي لا يمت إلى التصوف الحق إلا بصلة الاسم فقط ، فلم كان هذا؟

وللإجابة على هذا السؤال الهام يجب أن ندرك حقيقة هامة هي : أن النهضة العلمية في عصور التخلف والتدهور نهضة فردية ، وليست جماعية ... فهناك افراد يظهرون في هذه العصور المتخلفة يتسمون بسمة العبقرية ، بينما الميول الجماعية من ناحية العلم والمعرفة في هبوط وتدهور .

فليس كل علماء العصر العثماني عبد الغني النابلسي ، بل إن عبد الغني النابلسي في الشام وعبد الوهاب الشعراني في مصر ، كانا اثنين لا ثالث لهما من الناحية المنهجية وكان لكل منهما منهج يسعى الى تحقيقه ، فالنابلسي كان يريد الجمع بين دراسة الشريعة وحقائق التصوف ، ولإيجاد حالة من التوازن بين الفقهاء وبين الصوفية ، إلى غير ذلك مما أوضحناه ، والشعراني كان يريد مقاومة السلطة التركية عن طريق القاعدة الشعبية العريضة ، كما كان يريد تقوية التصوف من الحرقاة ، ورد العلماء جميعاً إلى سلوك السلف الطاهر .

ولكن شعلتيها أضاءت بعض دروب العصر أو كثيراً من تلك الدروب في حياتها ، أما بعد وفاتها فقد استمر الجزر هبوطاً كما كان عليه الحال من قبل .



أي : إن ظهور الأصوات المنذرة والمحزنة يكاد يكون مؤقت المفعول بين تلك الظلمات التي سادت العصر ، وأذلت أهله ، وقضت على روحهم المعنوية ، وحوّلتهم إلى أدوات مسخرة ، وعقل واحد ، يفكر بطريقة واحدة ، هي طريقة الحاكم المتسلط .

وهل يرجى الخير من وراء شعوب يتكلم فيها فرد واحد ، ويفكر فيها فرد واحد ، ويردد الجميع ما يتكلم به ويفكر فيه ؟

وقد كانت لغة الإذلال والامتهان والاحتقار هي السائدة في زمن الترك ، ولولا بقية من إكابر العلماء في زمان المماليك لما كان لغير القاضي الحنفي اعتبار في تلك الأزمنة .

لقد كان احترام المماليك للعلماء ناشئاً عن التعصب للإسلام ، ولكن احترام الترك للعلماء كان ناشئاً من المصلحة الشخصية التي تتطلع إلى مزيد من الكسب المادي من شعوب ليس لها إلا بقية من تراث يمثل في أشخاص العلماء .

فكان العلماء آنذاك من أمثال الثابلسي والشعراني إنما كانوا يؤسسون المناهج لتسير عليها الأجيال المستقبلية حيناً تعن لها فترة من الزمان تنعم فيها بالحرية والإنسانية الحقة .

بل إن العلماء الجادين المخلصين من القدامى أيضاً كانوا كذلك ، فالخارث بن أمدد المحاسبي المتوفى عام ٢٤٣ من الهجرة لم يظهر تراثه للوجود إلا في العصر الحاضر ، حيث ظهر كتاب «الرعاية لحقوق الله» ، وسجل الدكتور عبد الحلیم محمود رسالة في السربون عن شخصيته ، ثم تابعت تراثه فأصدرت الوصايا ، وأعمال القلوب والجوارح ، وأعدت تحقيق الرعاية ، وأصدرت أيضاً آداب النفوس ، والقصد والرجوع الى الله ، وبدء من أناب إلى الله ، وفهم الصلاة . وأصدر الشيخ أبو غدة «رسالة المسترشدين» . والأستاذ محمد عابد كتاب «العلم» .

ومع ذلك فلم يجد المحاسبي ما يستحق من الدراسة التي كان يتزع إلى إظهار

عناصرها ، ألا وهي دراسة علم النفس الإسلامي من خلال دراساته النفسية العميقة .

فليس غريباً أن تبطئ بالدارسين الخطا في إحياء منهج النابلسي في التربية الصوفية والعلوم العرفانية ، فهو قريب العهد ، وما زالت كتبه بالعشرات قابعة في خزائن المكتبة الظاهرية وغيرها ، كما أن النابلسي بحق قد ظهر في عصر يدبر فيه التصوف ، وتقبل فيه المادية بمحافلها وفنونها وشهواتها لتقضي على ما بقي من آثاره .

لقد أطل القرن العشرون وما زالت سوق الكتب الصوفية رائجة ، وكان كثير من كتب الحقائق التي ألفها ابن عربي في متناول أيدي القراء ، حتى ما استعجم منها مثل عقائد مغرب ، بل لقد كانت هناك سوق رائجة للمخطوطات الصوفية كذلك .

ولكن لم ينتصف القرن العشرون إلا وهذه الكتب التي طبعت على النظام القديم تنقص من السوق ، حتى أصبحت نادرة ، ثم توالى النقصان حتى انعدمت تماماً من السوق .

ومع ذلك فقد كانت شخصية الدكتور عبد الحلیم محمود وسمعته الطيبة ، وصلاحه المعروف سبباً في رواج ما كتبه عن الشخصيات الصوفية ، كالشاذلي والمحاسبي ، وإبراهيم بن أدهم ، والثوري ، وغيرهم .

أما كتب الحقائق فقد أصبحت معلومة فيما عدا الفتوحات المكية التي أعيد نشرها محققة على يد الدكتور عثمان يمحيى ، ولكن الصخب الذي ثار حوله في مجلس الشعب في مصر ، إلى جانب من ركبوا الموجة من أعداء التصوف ، وطعنهم في ابن عربي وفي الصوفية بوجه عام ، حد من إقبال الناس على كتب التحقيق الصوفي .

فإذا أضفنا إلى ذلك في السبعينات من هذا القرن تلك الموجة العارمة من السعار المادي التي اجتاحت بلاد العرب خاصة والإسلام بوجه عام ، وتساعد موجات السلفية غير المدروسة ، والتي لا تعنى إلا يرفض التصوف رفضاً عاماً كلياً ، كان لنا أن نفهم من خلال ذلك كله ومن خلال ضعف الأفهام ، وهبوط المستوى العقلي عند الطلاب سر عزوف الناس عن كتب التحقيق الصوفي .

ولكن المتبع للتيار الديني في البلاد الإسلامية الآن يستطيع أن يدرك أن البعث الإسلامي قد بدأ بداية طبيعية يمكن أن تكون مقدمة لمنهج النابلسي بالذات ، فالدراسات الفقهية والعقيدية لها الحل الأول من النشر . وإقبال الطلاب وكذلك الدراسات السلوكية التي تنجبه الى بيان علل النفس وعلاجها إسلامياً .

فلو أن شيوخ التصوف كانوا من النشاط البدني والعقلي والعرفان بمكان لائق بمناصبهم لأمكن أن نحصل على منهج متكامل هو منهج النابلسي الذي يجبي الإسلام بأصوله الثلاثة : الإسلام ، والإيمان والإحسان . قولاً وعلماً وعملاً وذوقاً .

ولكن شيوخ الطريق الصوفي إما لا يعرفون شيئاً عن علوم الإحسان التي هي عارم الحقائق ، وإما أنهم يعلمون ولكنهم لن يزالوا صامتين ... وإما أنهم يعلمون ولا يسلكون بما يعلمون ، فأنعدمت فيهم القدوة .

وإنه لما تتعلق به الآمال أن في كليات الآداب وفي كليات أصول الدين أقساماً للتصوف الإسلامي باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة ، وإن شاء الله سيأتي اليوم الذي يدرس فيه التصوف بحقائقه في كتب مستقلة من كتب التراث الصوفي ، بدلاً من أن يدرس في نظريات تتخذ من مصادرها آراء أعداء الإسلام في إحسان الإسلام .

وحين يتحقق هذا الأمل بعون الله تكون مدرسة النابلسي قد عادت الى الحياة ، لأن جذورها ما زالت قائمة في أشخاص العلماء من شيوخ التصوف ، ولأن بعض أساتذة التصوف في الجامعات هم في الوقت نفسه من شيوخ التصوف ، وعلى رأسهم الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني .

والله يهيء الرشاد لأمة الإسلام في صحوة أهل الإسلام .

## الخاتمة

بعث خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم جامعاً بين النشاط المادي والنشاط الروحي في بنية واحدة هي الإنسان ، بحيث لا تطفئ ناحية من الناحيتين على الأخرى ، فيقلر ما يزود الإنسان جسده من زاد المادة يجب عليه أن يزود عقله وروحه من زاد المعرفة ، وإن لم يفعل فإن الإنسان الغارق في المادة وحدها يصبح حيواناً من عبيد الهوى ، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ . والإنسان الغارق في غمرات الروحانية دون زاد من العلم والمعرفة يصبح درويشاً حليماً فاسد العقيدة ، بالغ السوء في مجتمعه .

وحياة رسول الله صلى الله عليه وسلم قولاً وعملاً أدل الشواهد وأصدقها على حقيقة الاسلام ... فقد كان يأكل ليعيش ، ويعنى بمظهره الجميل ، وريحه الطيب ، ويدأب دهره ساعياً عاملاً في نشر الدعوة ، وتدير شئون المسلمين في سلمهم وحرهم ، وبناء مجتمعهم ، ولقاء الوفود الأجنبية ومباحثتها في شئون الدعوة ، وإرسال الدعاة إلى البلاد ، فهو الحكومة كلها ممثلة في إنسان كامل عامل لا يهدأ ولا تحمد له جلوة .

وإلى جانب هذا الجهد الجبار كان يقوم بعمل لا يقل عنه أهمية ومشقة ، ألا وهو تربية هذا الرعيل الأول من نجوم الهدى في مكة ، وفي ظروف بالغة الشدة والسوء ، من الاضطهاد والتعذيب والحصار والتجويع ، وما كان أستاذاً في مدرسة بحيث

يلقي درسه على الجميع ضرباً واحداً من القواعد تاركاً كل إنسان وما يشاء ، بل كان يتابع القواعد الكلية التي ينزل بها الوحي ، وتفاعلهما مع كل فرد على حدة ، ويتعامل مع كل بما يناسب حالته النفسية والروحية والعقلية ، يبحث بلغ من دروب شتى الى طريق واحد ، ويستعمل لكل درب ضوءاً غير الضوء الذي ينير به الدرب الآخر ، ومن هنا فقد كان صلى الله عليه وسلم هو البشرية كلها ممثلة في إنسان متعدد المواهب والطاقات .

كان معلماً في عدد من المدارس يتساوى مع عدد أصحابه في وقت واحد ، وفي درس واحد مختلف المناهج ، متباين الوسائل في الإيضاح والإقناع كاشف عن مختلف المواهب في كل إنسان .

لم يكن صاحب وسيلة واحدة ، ولم يكن باحثاً عن موهبة واحدة ، بل كان باحثاً عن كل المواهب النافعة ، مستخدماً كل وسيلة مشروعة لتضجير تلك الموهبة وبشئها لتصبح عاملة بدورها في بناء المجتمع الجديد .

فبينما هو يحاول أن يجد من جموح عبد الله بن عمرو بن العاص وهو يفرق نفسه في روحانية العبادة ، ويرده الى نوع من البقطة يقيد منها مجتمعه الى جانب ما يكفي من العبادة ، نراه في الوقت نفسه يهيب بأسيد بن حضير أن يدوم على قراءته وقد رأى في السماء أمثال الظلل فيها أمثال القناديل ، قائلاً : « اقرأ ابن حضير ، تلك الملائكة دنت لقراءتك ، ولو قرأت لأصبحت تراها في الطرقات » .

وهو في الوقت نفسه يعلن أن دوام العمل هو الغاية من الإسلام ، فخير العمل ما دام وإن قل ، ولا خير في كثير منقطع . كما يعلن أن المناط الأول والأخير هو إخلاص العمل لله ولو كان قليلاً فيقول : « أخلص العمل يكفك منه القليل » . وبذلك يكون قد حرر الإنسان من العبودية لمن يساويه في البشرية ، وأقامه تحت لواء العزة بالعبودية لله وحده سبحانه .

وهو صلى الله عليه وسلم يقرأ أباً بكر على الخروج من ماله كله لله ، ويقر عمر بن الخطاب على الصدقة بشرط ماله ، ويقر عثمان على أن يكون مثل صنوبر الماء ،

يكسب ما شاء من الحلال ، ويفرغه سبباً حلالاً على إخوانه وفي مصلحة مجتمعه ، كما أقرّ علياً على ترك الدنيا لأهلها .

لم يلزم فرداً بما سلك به الآخر ، ولم يضع فرداً في غير موضعه الذي يتناسب مع حالته النفسية والعقلية والروحية ، ولم يغفل في تعاليمه كلها أن يكون تعليمه لكل إنسان هو الحافز له على الإخلاص لله وحده ، حتى أنه حرّهم من التقيد بمسلكه الدنيوي في قصة تأييد النخل ، ليفتح الباب واسعاً أمام العقل في عمران الحياة ، كما فتحه واسعاً في عمران الأرواح .

فقصة تأييد النخل فيما نرى قد وجهها العلماء توجيهاً بعيداً عما يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فالمسألة ببساطة أن الرسول رأى القوم يؤيرون النخل ليصلح ثمره ، وهو قد نشأ في هذه البيئة التي تتخذ من النخل ومن الثمر غذاء رئيسياً ، حتى أصبح علم زراعة النخل وعلوم إثماره وطرائقه من الأمور التي يدركها كل فرد يشب على الطوق في الجزيرة العربية كلها .

والقول بأنه لم يكن يعلم هذه الحقيقة قول مردود بذكائه النادر وصفائه الخارق ، وخبرته العميقة ، وتعليم الوحي إياه لما غاب عن البشر ، فكيف بما هو مشهور معلوم عند كل الناس ؟

ولكن المسألة فيما أرى هي ضرب من التعليم ، وخطة تربوية سامية المقاصد ، خلاصتها أن الإسلام يحتم على أهله أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم أحب إلى المسلم من نفسه وأهله وولده وماله ، ويعتبر هذا اللون من الحب شرطاً من شروط الإيمان الصحيح ، وذلك لتكامل القلوة به صلى الله عليه وسلم دون اعتبار للموروث عن الآباء والأجداد من التقاليد والعادات التي ضربت إيمان الأمم السابقة .

فهو الحب الذي يفنى الحب به في مراد الله ورسوله ، بحيث يكون هذا المراد أولى وأجدر بالموثّق من مراد أبيه وأمه وولده وزوجه وماله . أي أولى من مراد المجتمع

كله ، أي أن يكون الإيمان حاكماً على العصر والمجتمع ، ولا يكون العصر والمجتمع حاكماً على الإيمان .

فإذا جئنا الى عمران الحياة الدنيا ، وهو شطر الإسلام فإن القلوة فيه لا تكون حرفية ، بل إن هناك القواعد العامة للحلال والحرام ، ولكل عقل أن ينطلق كما يشاء في هذا النطاق ، بحيث يكون عاملاً في العمران حسب النصوص التي تواترت تبعاً في القرآن والسنة لتدعو المسلمين إلى اقتحام معركة العمران في حركة حرة يحلوها النشاط والابتكار .

وربما كان الحب اللاصق برسول الله صلى الله عليه وسلم من الأمور المعطلة للمسلمين عن هذه الحركة السريعة الحرة النباعة ، وربما توقف الكثيرون حتى ينظروا هل فعل رسول الله هذا أم لم يفعله في أمور العمران الدنيوي ، وإن كان قد فعله فكيف فعله ، وعلى أي هيئة كان .

كل هذه النظرات أمور معروفة عن الحركة المنشودة في الإسلام ، ومن ثم فقد أراد الرسول المعلم صلى الله عليه وسلم أن يحررهم من هذه العقبة ، فأشار عليهم بترك التأبير ، حتى شاخص البلع ، ثم عاد يقول لهم : أنتم أعلم بشئون دنياكم . ليبح لهم عدم التقييد بمسلكه في عمل العمران ، فعليه هو أن يحدد لهم أطر العمران وأصوله وقواعده ، وعليهم أن ينطلقوا هم يعلمهم كل وما يريد وكما يهديه عقله الملتزم بالأصول .

كل ما آتاكم به عن الله من الأصول والقواعد فلا خيار لكم فيه ... وكل ما آتاكم به من رأي في العمران فإنما أنا مثلكم مطالب بالعمل في العمران ، وليس العمل في العمران حكماً واحداً مثل أحكام الإيمان والإسلام ، وإنما هو رأي حر لا تقتيدوا بعلمي فيه ... هذا هو الأمر بكل بساطة ، وبكل ما يوجه العقل والواقع ، فلا ندرى سبباً لتلك الفسجة التي ثارت حول هذه الواقعة .

ولو كانت المسألة جهلاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبدييات التي يعلمها

كل أهل عصره لملل لها أعداؤه وصخبوا من حوله في عصره ، وهو ما لم يحدث ، لأن أعداءه أنفسهم كانوا يعرفون ما يريد .

والله تعالى قد أمر المؤمنين أن يقتحموا أبواب العلم كما قلنا ، فهو يقول سبحانه :  
﴿انظروا ماذا في السموات والأرض﴾<sup>(١)</sup> .

وقال : ﴿وكأين من آية في السموات والأرض يمرّون عليها وهم عنها معرضون﴾<sup>(٢)</sup> . وقال : ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾<sup>(٣)</sup> .

وقال : ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الأبصار . الذين يذكرّون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتذكّرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فحقنا عذاب النار﴾<sup>(٤)</sup> .

وقال : ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾<sup>(٥)</sup> .

وقال : ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾<sup>(٦)</sup> .

إلى عشرات وعشرات من الآيات الدالة على اقتحام أبواب العلم والمعرفة التي تؤدّي إلى العمران من جهة ، وتؤدّي إلى قوة الإيمان من جهة أخرى كما هو واضح في الآيات .

فهل يعقل أن ينتظر المسلمون في مسيرتهم العمرانية حتى يعلموا : هل قام رسول الله صلى الله عليه وسلم برحلة استكشاف أثرية لينظر كيف بدأ الله الخلق كما دلت

(٤) سورة : آل عمران ، آية : ١٩٠ — ١٩١ .

(٥) سورة : النكبات ، آية : ٢٠ .

(٦) سورة : يس ، آية : ٤٠ .

(١) سورة : يونس ، آية : ١٠١ .

(٢) سورة : يوسف ، آية : ١٠٥ .

(٣) سورة : النكبات ، آية : ٤٣ .



الآية أم لم يتم ؟ فإن لم يتم بهذه الرحلة فلا يتم أحد بها ، وإن قام بها فكيف تزود لها ، وكيف بحث ، وكيف وكيف ، حتى تكون القوة حسنة به كما أمر القرآن ؟ هذا لا يجوز ، ولا يمكن أن يكون ، وبدء الخلق ونهايته من علوم النبوة لا يحتاج إلى دليل ، وإنما الأمر للمؤمنين كلهم دون أن يتقيدوا بالسلوك النبوي في هذا الصدد .

ومن هنا ازدهرت حركة العلم والمعرفة على هدى من المعرفة بالتوجيهات النبوية ... وأحاط الخلفاء العلماء بعطفهم من كل ملة ، بل إن جابر بن حيان قد صيغ مبتكراته في العلوم بالصيغة الإسلامية الصوفية الفلسفية ، وكان في مجتمع الإسلام أعظم نهضة عرفها التاريخ من حيث الكيف أولاً ، ثم الكم ثانياً .

فمن حيث الكيف وضعت أصول العلوم لأول مرة في تاريخ أمة في التاريخ البشري بشكل يدعو إلى الإعجاب والعجب معاً .. فمن علوم المعاجم واللغة إلى العروض والموسيقى ، إلى علم النحو والصرف والبلاغة والتاريخ والتفسير وعلوم السنة بأبوابها الضخمة لاسيما علوم الرجال ، وجمع التراث التاريخي والحديثي ، وأصول الفقه والفقه ومسائله ، والرد على أهل الأهواء ، وغير ذلك من العلوم المبتكرة لأول مرة في دنيا العرب ، وكل ذلك كان في القرن الثاني الهجري ، والقوم حديثو عهد بالمد الإسلامي لم يمتد جدوتهم في قلوبهم .

الإسلام إذن عبارة عن وجدان روحي عميق الجنور باليقين في القلب ، بحيث يطغى هذا اليقين على كل نوازع الشك فيقضي عليها قضاء مبرماً ، وعبارة عن آصرة بالغة القوة والمتانة من الحب لله ولرسوله ، بحيث يطفى هذا الحب على حب الأهل والمال والولد والعشيرة ، وهذا الحب هو الأصل الذي قام عليه الإحسان منذ نزول القرآن ، ثم قام عليه التصوف فيما بعد ذلك من الزمان .

ثم الإسلام بعد ذلك التزام بالعمل بالأركان والسنن لصقل الموهبة العقلية والوجدانية ، وجعلها في حالة من الصلاحية للعمل في مجالها ، دون صدى يشوه الصورة ، أو يعوقها على الوضوح .

ثم هو بعد هذا وذاك عمل في عمران الحياة ونماتها وازدهارها ، على اساس من العلم الباعث على الإيمان ، وتوظيف هذه الحضارة بأموالها وعلومها وعترعاتها في شئون الدعوة إلى الإسلام ، وإعداد القوة الدائمة لردع من تسول له نفسه الوقوف في طريقها ، أو منع كلمتها من الوصول إلى الآذان : ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾<sup>(١)</sup> .

والإسلام حين يدعو الى الحركة العقلية لا يدعو إليها في شئون العمران المادي فحسب ، وإنما يدعو إليها في شئون العمران العقلي وتربية الأفهام ، وترقية المعارف كذلك.

والمحطور في الإسلام هو الخوض في الذات الإلهية وحدها ، أما ما عدا الذات فقد وجب على العقل أن يبحث عما يدعم الإيمان فيه ، ابتداء من الأسماء والصفات إلى آثارها في الكون .

ولقد عبر المسلمون زماناً طويلاً مقيدين بالسلوك الإسلامي الصحيح ، بعيدين عن الفكر الفلسفي في موضوعات التصوف ، متخرجين من الخوض فيها ، وكانت هناك موجات من الغزو الثقافي تحتاج بلاد الإسلام في صورة الفلسفات المترجمة ، مما جعل أهل السنة في حاجة ماسة الى صف من جندهم ، يخوضون هذه المعركة لإثبات أصالة الفكر الإسلامي في هذا الباب ، ولا يدعون جمهور المسلمين نهياً لأباطيل المبطلين .

كان هناك من اصطنع الفلسفة العامة التي خاضت في شئون الإسلام ، ولكنها لم تكن فلسفة إلهية صوفية ، أي لم تكن فلسفة تعنى بما عني به الصوفية من أبواب المعرفة .

---

(١) سورة : الأنفال ، آية : ٦٠ .

وكان الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي هو فارس الفلسفة الصوفية الأقرب لصوقاً بأصول الاسلام كما قال أعداؤه، من أمثال الشيخ تقي الدين بن تيمية.

وكان الشيخ إلى جانب خوضه في الفلسفة الصوفية صوفياً ملتزماً بالسلوك الصوفي كما يظهر من سائر كتبه ورسائله. ومن هنا نشأ لون جديد من الفلسفة يمكن أن نسماه «بفلسفة الالتزام» وهي كما قلنا أثناء البحث: أن تتحول النظرية إلى سلوك يلتزم به صاحبها. فإن كانت وجدانية عاشها بوجدانه، واستخدمها في الاستمداد من عالم الغيب، ولم يتحول عنها قيد أنملة كما لا يتحول عن رسوم الدين، ورسوم الطريق الصوفي تماماً.

لقد أحدث ابن عربي ثورة في الفلسفة الاسلامية بتمييزه الحق في كلام غير المسلمين، وتعليل ظهور هذا الحق في كلامهم بما يحترم حركة العقل، ويعطي الاسلام حقه من الشمول. فهو يقول:

«ولا يحجلك أيها الناظر في هذا الصنف من العلوم الذي هو العلم النبوي الموروث عنهم صلوات الله وسلامه عليهم، إذا وقعت على مسألة من مسائلهم قد ذكرها فيلسوف أو متكلم أو صاحب نظر في أي علم كان فنقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق: إن فيلسوفاً قال بهذا ولا دين له.

«فلا تفعل يا أخي، فهذا قول من لا تحصيل له. إن الفيلسوف ليس كل علمه باطلاً، فقد تكون تلك المسألة مما عنده من الحق، ولا سبباً إن وجدنا النبي صلى الله عليه وسلم قد قالها». فإن كنا لا نعرف الحقائق فينبغي أن نبث قول الفيلسوف في هذه المسألة، وأنها حق، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قالها، أو الصاحب، أو مالكاً أو الشافعي، أو سفيان الثوري. وأما قولك: سمعها من فيلسوف، أو طالعها في كتبهم فإنك تقع في الكذب والجهل، أما الكذب فقولك: سمعها أو طالعها، وأنت لم يشاهد ذلك منه. وأما الجهل فكونك لم تفرق بين الحق في تلك المسألة وبين الباطل. وأما قولك إن الفيلسوف لا دين له، فلا يدل على أن كل ما عنده باطل.

« وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل ، فقد خرجت باعتراضك على الصوفي في مثل هذه المسألة عن العلم والصدق والدين ، وانخرطت في سلك أهل الجهل والكذب والبهتان ، ونقص العقل والدين ، وفساد النظر والانحراف <sup>(١)</sup> » .

ويقول الشيخ الأكبر مرشداً المريدين الى مبدأ الالتزام بالنظرية ، واعتبارها جزءاً من الوجدان ، وأثر ذلك كله في استمداد العلوم من عالم الغيب :

« ينبغي للسالك أن يكون في حال نومه على حضور ، وأن يصرف همه لتصرف عقله وخياله حال منامه كتصرفه فيه حال اليقظة ، فإذا حصل العبد على هذا الحضور ، وصار له طبيعة وخلقاً ، وجد ثمرته في عالم البرزخ ، واستفاد منه كثيراً . فعلى سالك طريق الحقيقة والآخرة أن يبدل وسعه في تحصيل هذا الحال ، فإنه عظيم الفائدة <sup>(٢)</sup> » .

كان في الإمكان أن تنمو هذه المدرسة ، وتزدهر هذه التعاليم ، وتطور في مدارج الارتقاء ، كوسيلة من وسائل انطلاق العقول نحو آفاقها ، ولاستمداد معارفها ، ولتحرير العقل من عقدة الخوف التي حطمها ابن عربي باعتراؤه بأن غير المسلم قد يصيب بعض الحق .

كان يمكن كل ذلك لولا أن اجتمع بعض الناس على الصخب والتشويش على ابن عربي ، حتى رموه بالكفر والإلحاد . ورغم هذا العدد الكبير من المصنفات التي ظهرت دفاعاً عن الرجل ، فإن الفور قد لازم اسمه عند المتأخرين بصفة خاصة .

ولم يتح للشيخ الأكبر من أهل الفقه من يتفرغ للدفاع عنه ، ولشرح مقاصده من كلامه ، وإن كان قد أتبع له منهم من يدافع عنه ، وينفي عنه تهمة الإلحاد ، وهذا هو الشيخ زكريا الأنصاري إمام الشافعية في عصره يقول في باب الردة من كتابه « الروض » :

(١) مقدمة المبادلة للشيخ الأكبر ص ١٨ من تحقيقنا . مكتبة القاهرة بالأزهر عام ١٩٦٥ م .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠ .

والحق أن طائفة ابن عربي كلهم أنصار ، وكلامهم جار على اصطلاحهم كسائر الصوفية ، وهو حقيقة عندهم في مرادهم ، وإن افتقر عند غيرهم ممن لو اعتنقه ظاهراً كفر إلى التأويل ، واللفظ المصطلح عليه حقيقة في معناه الاصطلاحي ، مجاز في غيره ، فاعتقادهم بمعناه اعتقاد صحيح ، وقد نص على ولاية ابن عربي جماعة عارفون علماء بالله ، ومنهم الشيخ تاج الدين بن عطاء الله ، والشيخ عبد الله اليافعي ، ولا يقدح فيه ولا في ولايته ظاهر كلامهم ، المذكور عند غير الصوفية ، لأنه قد يصدر من العارف بالله إذا استغرق في بحر التوحيد بحيث تضمحل ذاته في ذاته ، وصفاته في صفاته ، ويغيب عن كل ما سواه ، عبارات تشعر بالخلول والاتحاد ، لقصور العبارة عن بيان الحالة التي ترقى إليها ، وليس منها بشيء كما قال العلامة سعد الدين التتازاني وغيره :

فإذا كنت في المعارف غمراً ثم أبصرت عارفاً لا تمار  
لا تكن منكراً فم أمور لطوال الرجال لا للقصار  
وإذا لم تر الهلال فسلم لأناس رأوه بالأبصار

ورغم هذا الدفاع الجيد من الشيخ الأنصاري ومن غيره أمثال القاضي البيضاوي ، وابن حجر ، واليافعي ، وابن كمال باشا ، والسيوطي ، والمجد الفيروز آبادي ، وغيرهم من أهل الفقه ، إلا أن عاملين كانا وراء استمرار الهجوم على الرجل ، ودوام نفور السلفية منه :

١ — الاستهواء الذي تسلط على كثيرين من الجهلاء في ترديد كلماته ، وادعاء المعرفة والعلم بها ، ابتغاء الحصول على مكاسب دنيوية ، وهذا كان يصيب السامعين بالإحباط كلما اكتشفوا حقيقة الذين يرددون كلام ابن عربي ، ويدعون معرفة مراميه ، ويفسرونه بصورة أغمض مما هي عليه ، يدعون بذلك معرفة مثل معرفته .

٢ — تدهور أحوال الصوفية في العصر العثماني وما تلاه من العصور وخضوع المجتمع العربي والإسلامي لتوجيهات الصوفية المتدهورين ، على الصورة التي أبرزنا

جانياً منها ، وهذا الأمر قد زاد من نفور الناس من التصوف بوجه عام ، ومن فلسفة ابن عربي بوجه خاص .

وكان من نتائج هذا النفور :

١ — توقفت حركة البحث الفلسفي الصوفي ، وتوقف البحث عن موقف التصوف من قضايا العصر تبعاً لذلك ، وتحلّى التصوف عن مكانه لفلسفات أخرى ابتعدت بالمسلمين عن الوجدان الروحي الإيماني اللازم لحياة عقيدتهم وازدهارها .

٢ — تجمد الفكر السلفي ، ورفض الحق إذا تكلم به غير مسلم ، بل ورفض الحق إذا تكلم به صوفي مسلم شهد له السلف بأنه سني العقيدة والطريقة ، وتوقف طريقة الشيخ الأكبر في الانفتاح على العالم غير الإسلامي ، والبحث عن الحق عنده ، وما كان يمكن أن يتبع ذلك من المقارنات والبحوث النفسية والعلمية المجدية ، والتي تضع الإسلام موضعه من الهداية والإرشاد العالمي .

٣ — توقفت التجارب التربوية الصوفية التي بدأها الشيخ الأكبر ، والتي تقوم على استخراج العلم واستمداده من الذات .

٤ — تتبع كل ما فيه رائحة التصوف بالكذب والبهتان ، حتى لقد قرأت في كتاب صدر أخيراً عن السحر وتحضير الأرواح لمؤلف يدعى السيد الجميلي تعليقاً على حديث البخاري القدسي : « عبيدي أظعنك أجعلك رياناً تقول للشيء كن فيكون » . إذ قال مؤلف الكتاب : وهذا الحديث مما وضعه الصوفية الفعجار على رسول الله .

وأصيب العالم الإسلامي في مجموعه بالرفض الكلي أو القبول الكلي ، وهي سمة جهل فاضح ، وشيعة تحجر بغض .

ولما اخترنا عبد الغني النابلسي باعتباره فقيهاً محدثاً أصولياً متكلاً مفتوح الذهن ، متعدد المواهب ليكون ترجيحاً للشيخ الأكبر ، وليحيي ما اندرس من مذهبه ، ليكون حجة للصوفية في مواجهة الرافضين ، فقد عرضنا كذلك لاستجابة عدد من العلماء الفقهاء ، وتصدرهم للإرشاد الصوفي ، من أمثال الشيخ الحفني ، والشيخ

الدمهوجي ، والشيخ عبدالله الشرقاوي ، والشيخ أحمد الدردير ، والشيخ محمد السباعي ، والشيخ عمر الشبراوي ، والشيخ عبد الحائق الشبراوي ، والشيخ منصور الشبراوي ، والذين ما زالت طرقهم قائمة بالإرشاد ، فإنه ليسعدنا أن نشير إلى استاذ جليل عامل في حقل الفلسفة ، بينما هو من كبار شيوخ الطريقة ، ذلكم هو الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، والذي نرجو أن يحلو حنوه تلاميذه في هذا المضمار .

ولما كان النابلسي قد قام بالتوفيق بين علماء الشريعة وشيوخ التصوف في كثير من المسائل المختلف عليها بينهم كالشريعة والحقيقة ، ووحدة الوجود ، وقد وفق في هذا التوفيق توفيقاً مجيداً ، فإن هذا العمل غالباً ما يكون عامل جذب للدارسين والسالكين نحو التصوف وسلوكه وفلسفته ، وبذلك لا تحرم المسلمين من أصل عظيم من أصول ثقافتهم ، ومن عامل كبير من عوامل تدعيم إيمانهم ، ومن رباط متين من روابط الحب بينهم وبين الله ورسوله .

وبهذا يمكن الإقبال على التصوف كره أخرى ، مماثلة للكرة التي كان عليها السلف الصالح في سلوكه ، فيحيا بذلك وازع الدين ، ونحيا رسومه المتمثلة في العمل لمصلحة المجموع ، لا لمصلحة الذات ، ومن هنا يدور دولاب العمل دون رقابة ، ودون نفاق ، ودون مزيد من النفقات ، ونحتفي الجريمة ، لاسيما ما يتعلق منها بالمال العام الذي يشبه اللصوص بحجة استعادة حقهم المنهوب ، وبذلك أصبحت أجهزة الحكم ملوثة بأفاعيل هؤلاء اللصوص ، وطرائقهم في الوصول إلى مآربهم ، وأصبحت العمالة الداخلية قسيمة للعمالة الخارجية في قهر مجتمعات المسلمين في غياب الوازع الذي لا يمكن تعليمه بالقانون ولا بعصا السلطان ، بل بالقنطرة والحب التي لا يمكن أن توجد في غير مجتمع الصوفية .

وفي العصر الحاضر يحتاج الناس إلى التصوف خلاصاً من أفاتين الأمراض النفسية التي استشرت واستكثرت بين الناس جميعاً ، فلغتهم إلى انزالية جسدية فوق الانزالية الفكرية التي أصيبوا بها .

فهناك الأزمات الاقتصادية ، وهناك الريق الأخاذ الذي يوالينا به الاستمرار الجديد من شهوات الحياة ، والفراغ الهائل الذي يعيش فيه الشباب ، ووسائل شغل الفراغ التي يظن المعينون بالشباب أنها تملأ فراغه ، ثم ما يلبثون أن يصدموا حين يرون الشباب يلعب بالنار ، ويحطم القيم ، ويعبث بالقانون والأمن على صورة مخجلة . وهناك الضوضاء التي أثرت تأثيراً ملموساً على الصحة النفسية ، فحرمت الناس من عمق الهدوء والاسترخاء .

وهناك العسر في الزواج وتبعاته بين الشباب رجالاً ونساء ، والعادات البغيضة التي نشأت بين الشباب ، كالتخدرات ، وإدمان الأقراص الطبية المهدئة ، واستعمالها سهوياً بدلاً من المروين ، كل ذلك وأمثاله أصاب الشباب بالمرض النفسي شديد الاستعصاء .

وقد أجمع الطب النفسي الحديث على أن العمل الجماعي المنظم والرتيب هو خير علاج لأشد الأمراض النفسية استعصاء ، لاسيما إذا كان هذا العمل الجماعي في جو يسوده الحب والتسامح ، وعدم الرغبة في الاستعلاء ، وهو المجتمع الصوفي بكل مقوماته وخصائصه .

ولما حققنا أثناء هذا البحث أن الحقائق التي خاض فيها الصوفية إنما هي من صميم الشرائع السماوية ، وضررنا لذلك مثلاً من شريعة موسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ، فإن إحياء هذه الحقائق بالبحث هو إحياء لجانب مهم من جوانب الإسلام هو الإحسان الذي يعتبر شطر الإسلام الثالث بعد الإسلام والإيمان . وهو الأمر الذي ركز عليه النابلسي في حديثه عن سلوك النقشبندية ، كما عني بشرح أعمال التركيز الوجداني التي بنى عليها هذا الطريق ، والتي تعتبر علاجاً حاسماً لأمراض النفس ، وفي الوقت نفسه تعتبر عامل قوة في العقل والفكر للأسوياء الذين لم يصابوا بأمراض العصر .

إن عبد الغني النابلسي الفقيه الأصولي المفسر المتكلم وعالم النفس والعارف الصوفي عامل اطمئنان لكل دارس للتصوف الإسلامي ، ولأفكار الشيخ الأكبر ،



وأن هذا اللون من المعرفة هو شرح لأبعاد الإحسان الإسلامي الذي لا يختلف في صحته أحد.

ومن هنا كانت متابعة هذا النوع من العلماء هي المتابعة الحقيقية للسنة ، وهي الصقال الأواحد للنفس حتى تكون على خلق الإسلام.

والله تعالى يوفقنا جميعاً الى أن نستمع القول فتتبع أحسنه . ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقتنا عذاب النار .



## مصادر البحث

أولاً : المصادر العربية المطبوعة :

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - الكتاب المقدس.
- ٣ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
- ٤ - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث.
- ٥ - صحيح مسلم.
- ٦ - صحيح البخاري.
- ٧ - صحيح ابن حبان.
- ٨ - صحيح الترمذي.
- ٩ - سنن أبو داود.
- ١٠ - سنن النسائي.
- ١١ - سنن ابن ماجه.
- ١٢ - مسند الإمام أحمد بن حنبل.
- ١٣ - مسند أبي يعلى.
- ١٤ - مسند الطيالسي.
- ١٥ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد : للهيتمي.
- ١٦ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري : لابن حجر.
- ١٧ - مولود الظمآن الى زوائد ابن حبان : للهيتمي.
- ١٨ - نوافذ الأصول : للحكيم الترمذي.

- ١٩ - دلائل النية : لليني .
- ٢٠ - المسترشد على الصحيحين : للحاكم النيسابوري .
- ٢١ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم : للآلوسي .
- ٢٢ - الوصايا : للمحاسبي .
- ٢٣ - التصوف في مصر إبان العصر العثماني : د . توفيق الطويل .
- ٢٤ - مدارج السالكين : للبناني .
- ٢٥ - عجائب الآثار : للجبرتي .
- ٢٦ - الدولة العثمانية والمشرق العربي : د . محمد أنيس .
- ٢٧ - تاريخ الدولة العثمانية : محمد بك فريد .
- ٢٨ - ملاحمة الحقلان : لابن طولون .
- ٢٩ - خلاصة الآثار في أعيان القرن الحادي عشر : لحمد الأمين المحمي .
- ٣٠ - التبر المسبوك : للسخاوي .
- ٣١ - رحلة ابن بطوطة .
- ٣٢ - إغالة الأمة : للمقرئزي .
- ٣٣ - المستطرف : للأبشيبي .
- ٣٤ - فوات القواف : لابن شاكرك .
- ٣٥ - الوضع الاقتصادي في مصر : لشرف الدين موسى .
- ٣٦ - الشريعة والحقيقة . عطف : للناقلي .
- ٣٧ - الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الأوسط : د . جمال الدين الشيبان .
- ٣٨ - لطائف المتن : للشمراني .
- ٣٩ - عقود الجواهر فيمن صنف خمسين كتاباً لأكثر : لجمال الدين العظيم .
- ٤٠ - الفتح الرباني والفيض الرحاني : للناقلي .
- ٤١ - سلك الدور في أعيان القرن الحادي عشر : للمرادي .
- ٤٢ - دائرة المعارف : للبستاني .
- ٤٣ - الأشباه والنظائر : لابن نجيم .
- ٤٤ - ديوان الحقائق : للناقلي .

- ٤٥ - روح القدس : لابن عربي .
- ٤٦ - العبادة : لابن عربي .
- ٤٧ - إرغام أولياء الشيطان : للنناوي .
- ٤٨ - ضحى الإسلام : لأحمد أمين .
- ٤٩ - رشحات عين السعادة : لعلي بن الحسين الواعظ .
- ٥٠ - الأمد الأقصى : للدبوسي .
- ٥١ - الموسوعة الفلسفية المختصرة : ترجمت بإشراف د. زكي نجيب محمود .
- ٥٢ - اليرجا ينبوع السعادة : لعباس المسيري .
- ٥٣ - العقل المتحرر : لعباس المسيري .
- ٥٤ - الفلسفة الإسلامية : د. إبراهيم بيومي مذكور .
- ٥٥ - مقدمة في الفلسفة العامة : د. يحيى هويدي .
- ٥٦ - القصد والرجوع الى الله : للمحاسبي .
- ٥٧ - عظمة القرآن : لعبد القادر أحمد عطا .
- ٥٨ - الصلاة مدونة الوعي الحضاري : لعبد القادر أحمد عطا .
- ٥٩ - هذا حلال وهذا حرام : لعبد القادر أحمد عطا .
- ٦٠ - عالمية الإسلام : لعبد القادر أحمد عطا .
- ٦١ - المسائل المكنونة : للحكيم الترمذي .
- ٦٢ - العقل : للمحاسبي .
- ٦٣ - ارتقاء الإنسان : ج. برونوفسكي . ترجمة د. موفق شخاشيرو .
- ٦٤ - المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد : د. محمد عاطف العراقي .
- ٦٥ - روح القدس : لابن عربي .
- ٦٦ - الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل : د. محمد عاطف العراقي .
- ٦٧ - مدخل للتصوف الاسلامي : د. أبو الوفا الفيني التفتازاني .
- ٦٨ - الألواح : لامين سميعين .
- ٦٩ - اللمع : للسراج . أبو نصر .

- ٧٠ - مجموع الرسائل الكبرى : لابن تيمية.
- ٧١ - فصوص الحكم : ابن عربي . د. أبو العلا عفيفي.
- ٧٢ - نعمة اليقين : للقشاش.
- ٧٣ - ابن سبعين وفلسفته الصوفية : د. أبو الوفا النخعي التتازاني.
- ٧٤ - الأخائي : للأصفهاني.
- ٧٥ - السيرة النبوية : لابن هشام.
- ٧٦ - طبقات ابن سعد.
- ٧٧ - القاموس المحيط : للفيروزآبادي.
- ٧٨ - الأمالي : للقبلي.
- ٧٩ - التصوف المقلون : د. محمد غلاب.
- ٨٠ - نشأة التصوف الإسلامي : د. إبراهيم بسيوني.
- ٨١ - التصوف للذهب أهل التصوف : للكلاباذي.
- ٨٢ - قواعد التصوف : لأحمد زروق.
- ٨٣ - التصوف العربي : لـحمد ياسر شرف.
- ٨٤ - شور الهدية : للعربي الدرقاوي.
- ٨٥ - إحياء علوم الدين : للغزالي.
- ٨٦ - عوارف المعارف : للغزالي.
- ٨٧ - آداب التفرغ : للمحاسبي.
- ٨٨ - الرعايا لحقوق الله : للمحاسبي.
- ٨٩ - قواعد الصوفية : للشمراني.
- ٩٠ - روضة التعريف بأهل الشرف : لسان الدين بن الخطيب.
- ٩١ - الفترحات المكية : لابن عربي.
- ٩٢ - الإنسان الكامل : لعبد الكريم الجيلي.
- ٩٣ - رسائل ابن سبعين : لابن سبعين.
- ٩٤ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب : لابن العماد.

- ٩٥ - المعرفة عند مفكري المسلمين : د. محمد غلاب.
- ٩٦ - الخيال عند ابن عربي : د. محمود قاسم.
- ٩٧ - مقالات الإسلاميين : للأشعري.
- ٩٨ - من أعلام التصوف : طه عبد الباقي سرور.
- ٩٩ - مقدمة ابن خلدون : لابن خلدون.
- ١٠٠ - شطحات الصولية : د. عبد الرحمن بلوي.
- ١٠١ - الفرق بين الفرق : البغدادي.
- ١٠٢ - مواقع النجوم : لابن عربي.
- ١٠٣ - البيان والتبيين : للجاحظ.
- ١٠٤ - الحيوان : للجاحظ.
- ١٠٥ - الحيوان : للدميري.
- ١٠٦ - كشف المحجوب : للهجويزي.
- ١٠٧ - الرسائل القشيرية : للقشيري.
- ١٠٨ - عدة المريد الصادق : لأحمد زروق.
- ١٠٩ - التصوف الإسلامي : لزكي مبارك.
- ١١٠ - من التراث الصوفي : د. محمد كمال جعفر.
- ١١١ - الطبقات الكبرى : للشمراني.
- ١١٢ - الكواكب السائرة في أعيان لملة العاشرة : للنفزي.
- ١١٣ - البحث عن اليقين ، لجون ديوي : ترجمة د. أحمد قواد الأهرابي.
- ١١٤ - دراسات في حضارة الإسلام لمانتون جب : ترجمة عباس نجم.
- ١١٥ - تاريخ الفلسفة الغربية : لبرتراند رسل.
- ١١٦ - المواقف والمحاطبات : للنفري.
- ١١٧ - تاريخ المذهب الإسلامي : لجورجي زيدان.
- ١١٨ - الاشتقاق : لابن دريد.
- ١١٩ - بنية الفكر الديني في الإسلام : للأستاذ جب.

- ١٢٠ - البداية والنهاية : لابن كثير.
- ١٢١ - الروض الانف : للسهي.
- ١٢٢ - تاريخ الفلسفة اليونانية : ليوسف كرم.
- ١٢٣ - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : لجواد علي.
- ١٢٤ - تاريخ اليعقوبي.
- ١٢٥ - المعارف : لابن قتيبة.
- ١٢٦ - عمدة القاري : لبيد الدين العيني.
- ١٢٧ - النصرانية وآدابها : للويس شيخو.
- ١٢٨ - جامع البيان : للطبري.
- ١٢٩ - بلوغ الأرب : للأكوسي.
- ١٣٠ - الكشف : للزعشري.
- ١٣١ - الجامع لأحكام القرآن : للقرطبي.
- ١٣٢ - طبقات الشافعية :
- ١٣٣ - بدائع الزهور في وقائع الدهور : لابن إياس.
- ١٣٤ - الفصل في الملل والأهواء والنحل : لابن حزم الأندلسي.
- ١٣٥ - نفع الطيب : للمقري.
- ١٣٦ - جمهرة أنساب العرب : لابن حزم الأندلسي.
- ١٣٧ - الإشارات والتنبيهات : لابن سينا.
- ١٣٨ - لطائف المتن : لابن عطاء الله السكتري.
- ١٣٩ - قوت القلوب : لأبي طالب المكي.
- ١٤٠ - شمس المعارف الكبرى : للبوقي.
- ١٤١ - الترميقات : للجرجاني.
- ١٤٢ - معيار العلم : للزلي.
- ١٤٣ - إخبار العلماء بأخبار الحكماء : للقفطي.



## ثانياً : المراجع العربية المخطوطة :

- ١٤٤ - الورد الأنسي والوارد القلبي : دار الكتب المصرية : لكال الدين الغزي .  
١٤٥ - السيوف الخداد : دار الكتب المصرية : مصطفى كمال الدين البكري .  
١٤٦ - خصائص الرسول صلى الله عليه وسلم : دار الكتب المصرية ، لابن المقن .  
١٤٧ - مورد الظلمآن في التعريف بالحقيقة الكاملة من الإنسان : دار الكتب المصرية : للبناني .  
١٤٨ - رسالة الخلوة : دار الكتب المصرية : لمصطفى كمال الدين البكري .  
١٤٩ - المشرب الحفي القلبي : نسخة خاصة : لمسين بن طعمه البيهاني .  
١٥٠ - الرالبة والمخاضية : معهد المخطوطات ، للمحاسبي .  
١٥١ - مجموع الرسائل : الظاهرية ، لخالد المجلدي النقشبندى .  
١٥٢ - سراج المريدين : نسخة خاصة ، للشيخ عمر الشيراوي .  
١٥٣ - العرائس القلمية المفصحة عن الدمايس النفسية : دار الكتب المصرية ، لمصطفى كمال الدين البكري .  
١٥٤ - شرح المشاهد : دار الكتب المصرية ، السيدة العجم بنت النفيس .  
١٥٥ - نلحة اليقين : دار الكتب المصرية ، للشقاش .  
١٥٦ - الفتح الري في الشيخ عبد الحفي : نسخة خاصة ، مصطفى البكري .

## ثالثاً : مخطوطات النابلسي :

- ١٥٧ - أنوار السلوك وأسرار الملوك : الظاهرية .  
١٥٨ - إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود : الظاهرية .  
١٥٩ - التنبيه من الترم في حكم مواجيد القوم : الظاهرية .  
١٦٠ - اللؤلؤ المكنون في حكم الاعبار عما سيكون : الظاهرية .  
١٦١ - بداية المريد ونهاية السعيد : الظاهرية .  
١٦٢ - تنبيه من يلهو عن صحة الذكر بالاسم : الظاهرية .  
١٦٣ - تحقيق النوق والرشف في الخاطلة الواقعة بين أهل الكشف : الظاهرية .

- ١٦٤ - توليق الرتبة في تحقيق الخطبة : الظاهرية .
- ١٦٥ - نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم : الظاهرية .
- ١٦٦ - جمع الأسرار في منع الأضرار من الطعن على الصوفية الأخيار : الظاهرية .
- ١٦٧ - جواهر النصوص في حل كلمات القصص : دار الكتب المصرية .
- ١٦٨ - الرد المتين على منتقص المعارف محيي الدين : الأزهرية - الظاهرية - دار الكتب المصرية .
- ١٦٩ - رسالة في الانتصار لابن عربي : الظاهرية .
- ١٧٠ - رفع الريب عن حضرة الغيب : الظاهرية .
- ١٧١ - زهر الحديقة في ذكر رجال الطريقة : الظاهرية .
- ١٧٢ - شرح التحفة المرسلة : الظاهرية .
- ١٧٣ - علو الأئمة في نصح الأمة : الظاهرية .
- ١٧٤ - قطرة سماء ونظرة علماء : الظاهرية .
- ١٧٥ - كشف النور عن أصحاب القبور : الظاهرية .
- ١٧٦ - كوكب الصبح في إزالة ليل التبع : الظاهرية .
- ١٧٧ - مناجاة الحكم ومناجاة الكريم : الظاهرية .
- ١٧٨ - مفتاح الحمية في شرح الطريقة النقشبندية : الظاهرية .
- ١٧٩ - الفتح المبدئي في النفس البهيمية : الظاهرية .
- ١٨٠ - رد الجاهل إلى الصواب في جواز إهمالة التأثير إلى الأسباب : الظاهرية .
- ١٨١ - هدية الفقير ومحبة الوزير : الظاهرية .
- ١٨٢ - ديوان الدواوين : الظاهرية .
- ١٨٣ - ديوان الحقيقة وسلوك الطريقة : الظاهرية .
- ١٨٤ - شرح ديوان ابن الفارض : الأزهرية .
- ١٨٥ - نضجات الأزهار على نسبات الأسرار في مدح النبي المختار : الظاهرية .
- ١٨٦ - الحقيقة والجاز في الرحلة إلى الشام ومصر والحجاز : الظاهرية .
- ١٨٧ - حلة الذهب الإبريز في الرحلة إلى بعلبك والباقاع العزيز : الظاهرية .
- ١٨٨ - الرحلة القديمة : الظاهرية .

- ١٨٩ - التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية : الظاهرية .
- ١٩٠ - الرحلة الى استانبول : الظاهرية .
- ١٩١ - الابهاج بمناسك الحاج : الظاهرية .
- ١٩٢ - الأبحاث المختلطة في حكم كمي الحمصة : الظاهرية .
- ١٩٣ - الجواب الشريف : الظاهرية .
- ١٩٤ - الرد الوفي على جواب الحصكفي : الظاهرية .
- ١٩٥ - الغيث المنبجس في حكم المصبوغ بالنجس : الظاهرية .
- ١٩٦ - الفتح المكي واللمع المكي : الظاهرية .
- ١٩٧ - إتحاف من بادر إلى حكم النشار : الظاهرية .
- ١٩٨ - إشراق العالم في أحكام المظالم : الظاهرية .
- ١٩٩ - الكواكب المشرقة في حكم استعمال المنطقة : الظاهرية .
- ٢٠٠ - بغية المكني في جواز المسح على الخف الجني : الأثرية .
- ٢٠١ - تحصيل الأجر في حكم أذان الحجر : الظاهرية .
- ٢٠٢ - تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهدية : الظاهرية .
- ٢٠٣ - تحقيق النصرة في تحقيق النظرة : الظاهرية .
- ٢٠٤ - تكبيل الصوت في لزوم البيوت : الظاهرية .
- ٢٠٥ - نقود الصرر في شرح عقود الدرر فيما أفتى به من قول الإمام زفر : الظاهرية .
- ٢٠٦ - جواب سؤال في بدعة الحشيش : الظاهرية .
- ٢٠٧ - خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتقليق : الظاهرية .
- ٢٠٨ - إبانة النص في مسألة القصر : الظاهرية .
- ٢٠٩ - رسالة في حكم التسمير : الظاهرية .
- ٢١٠ - التنظير من التكفير : الظاهرية .
- ٢١١ - رسالة في الدخان : الظاهرية والأثرية .
- ٢١٢ - الكشف والبيان فيما يتعلق بالنسيان : الظاهرية .
- ٢١٣ - شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم : الظاهرية .

- ٢١٤ - شرح القدوري : الظاهرية .
- ٢١٥ - صمد الحامدة في حكم الإملاء : الظاهرية .
- ٢١٦ - الأحكام بشرح درر الأحكام : الظاهرية .
- ٢١٧ - الأحاديث المتوفرة والأخبار المأثورة : الظاهرية .
- ٢١٨ - تمهيد السنة في تجريد السنة : الأزهرية - الظاهرية .
- ٢١٩ - ذخائر الموارث في الدلالة على مواضع الحديث : الأزهرية - الظاهرية .
- ٢٢٠ - كنز الحق المبين في أحاديث سيد المرسلين : الظاهرية .
- ٢٢٢ - برهان الثبوت في تركة هاروت وماروت : الظاهرية .
- ٢٢٣ - التوفيق الجلي بين الأشعري والحنبلي : الأزهرية - الظاهرية .
- ٢٢٤ - الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري : الظاهرية .
- ٢٢٥ - حقائق الإيمان : الظاهرية .
- ٢٢٦ - الحامل بالملك والمحمول بالملك في إطلاق لفظ النبوة والرسالة وإخلافة والملك : الظاهرية - دار الكتب المصرية .
- ٢٢٧ - عمرة بابل وغناء البلايل : الظاهرية .
- ٢٢٨ - رد الجاهل الى الصواب في جواز إضافة التأثير الى الأسباب : الظاهرية - الأزهرية .
- ٢٢٩ - غيث القبول : الظاهرية .
- ٢٣٠ - نور الألفئة : الظاهرية .
- ٢٣١ - مراقي السيارت الى مراقي السموات : الظاهرية .
- ٢٣٢ - الوجود الحق : الأزهرية - الظاهرية .
- ٢٣٣ - عمرة الحان ورونة الألحان في شرح رسالة الشيخ أوسلان : الظاهرية - دار الكتب المصرية .
- ٢٣٤ - رائحة الجنة في شرح عقائد أهل السنة : الظاهرية .
- ٢٣٥ - التفصحات المنتشرة في الجواب عن الأسئلة العشرة : الظاهرية .
- ٢٣٦ - قلائد المرجان في عقائد الإيمان : الظاهرية .
- ٢٣٧ - الفتح الرباني والفيض الرحماني : الظاهرية - دار الكتب المصرية .
- ٢٣٨ - إطلاق الوجود على الحق المعبود : الظاهرية .

- ٢٣٩ - تخطيط الأناام في تصوير المنام : الظاهرية - الأثرية .
- ٢٤٠ - رسالة العير في التصوير : الأثرية - دار الكتب المصرية .
- ٢٤١ - روض الأناام في حكم الإجازة في المنام : الظاهرية .
- ٢٤٢ - خمسون مجلساً من مجالس الشام : الظاهرية .
- ٢٤٣ - عنوان الآيات في الكشف عن أوائل الآيات : الظاهرية .
- ٢٤٤ - مجالس في التفسير : الظاهرية .
- ٢٤٥ .. صرف العنان إلى قراءة حفص بن سليمان : الظاهرية .
- ٢٤٦ - التحرير الحاوي في تفسير البيضاوي : الظاهرية .
- ٢٤٧ - الدعاء بأسماء الله الحسنى : الظاهرية .
- ٢٤٨ ديوان خطب النابلسي : الظاهرية .
- ٢٤٩ .. يوانع الرطب في بدائع الخطب : الظاهرية .
- ٢٥٠ . ورد البرود ولفظ البحر المورود : الظاهرية .
- ٢٥١ . إيضاح الدلالات في سماع الآلات : الظاهرية - دار الكتب المصرية .
- ٢٥٢ علم الملاحة في علم الفلاحة : دار الكتب المصرية - الظاهرية .



## فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة .....	٧

### الباب الأول

#### بيئة النابلسي الفكرية

الفصل الأول : الحياة السياسية .....	٢٧
تمهيد نظام الحكم الإنكشارية والجيش العثماني — هيكل الحكم العثماني الخصائص العامة للحكم العثماني — تطورات الحالة السياسية في الشام النتائج السياسية للحكم العثماني .	
الفصل الثاني : الحياة الاجتماعية .....	٤١
تمهيد ظواهر الإثارة الشعبية .. صور من الشام — الإقطاع — الصراع بين الطبقات تطورات الموقف ونتائج — ثورة الفقراء والكادحين دنيا الصوفية .	
الفصل الثالث : الحياة العلمية والثقافية .....	٦١
عصر الانحطاط رأي في أسباب التدهور .	

## الباب الثاني

### حياته وشماله

- ٧٧ ..... الفصل الأول : نشأته وحياته  
تمهيد — يثته ومولده — نسبه — نشأته — وقفة عند أحواله  
الغربية .
- ٩٣ ..... الفصل الثاني : شماله ، ونشاطه ووفاته  
شماله — نشاطه — وفاته .

## الباب الثالث

### مواهبه العلمية

- ١٠٥ ..... الفصل الأول : شيوخه
- ١١٤ ..... الفصل الثاني : ثقافته ومكانته ومؤلفاته  
ثقافته — مؤلفاته : ١ — في التصوف ، ٢ — في الشعر ، ٣ —  
الرحلات ، ٤ — في الفقه ، ٥ — في الحديث ، ٦ — في  
التوحيد ، ٧ — تعبير المنام ، ٨ — في التفسير ، ٩ — فنون  
مختلفة — مكانته .

## الباب الرابع

### التصوف الإسلامي بين الأصالة والافتباس

- ١٥٧ ..... الفصل الأول : أولية المضمون الصوفي  
المعنى الجرد — الفكر الصوفي في فجر الحياة .
- ١٦٧ ..... الفصل الثاني : أرضية التصوف الإسلامي  
تمهيد — الفكر الشرقي — الفكر الغربي — في الجاهلية العربية .



- ١٧٩ ..... الفصل الثالث : أصالة التصوف الإسلامي .....
- كلمة صوفي — حد التصوف — التصوف أصيل في الاسلام —  
 تجربة قديمة — جذور الداء وأصل الدواء .

### الباب الخامس

### السلوك الصوفي عند النابلسي

- ٢٠٥ ..... الفصل الأول : الشيخ .....
- تمهيد — ضرورة اتخاذ الشيخ — مقام العبودية — عونة النفس —  
 مناقشة — قضية الشيخ عند النابلسي — الشيخ وعالم الأسباب .
- ٢٣٣ ..... الفصل الثاني : الطريقة النقشبندية .....
- معنى النقشبندية وغايتها — مناهج النقشبندية — المراقبة — الرابطة .
- ٢٥٦ ..... الفصل الثالث : الشريعة والحقيقة .....
- خطورة الكلام في الحقيقة — أيها الأصل الشريعة أم الحقيقة —  
 مصدر التزاع حول الحقيقة — العقيدة الصحيحة .

### الباب السادس

### المعرفة عند النابلسي

- ٢٧٣ ..... الفصل الأول : أصول المعرفة الصوفية .....
- العلم والعمل — حركة المعرفة — مدارك المعرفة — الشريعة  
 والطريقة — معرفة النفس .
- ٣٠٤ ..... الفصل الثاني : المعرفة عند النابلسي .....
- بين الفلسفة والتصوف — الصوفية ومعرفة الله في المحقول  
 والمحسوس — وحدة المعرفة واختلاف المداخل — معلومات الله

ومعارف العباد — من مقام الإسلام الى مقام التحقيق — صلور  
العصيان من الأنبياء.

## الباب السابع

### وحدة الوجود

- ٣٣٩ ..... الفصل الأول : أصل القول بوحدة الوجود .....  
الكلام على طبيعة التصوف الفلسفي — أول من قال بوحدة  
الوجود — الفناء ووحدة الوجود .
- ٣٥٥ ..... الفصل الثاني : وحدة الوجود .....  
تمهيد — الزمان وقلم العالم — النابلسي مدافعاً ومواجهاً  
للمخالفين — التقديم والحادث — الوحدة وعمل الصفات الإلهية —  
النابلسي وزنادقة وحدة الوجود — الشطح والحقيقة المحمدية —  
الولاية والنبوة — بيان وتحذير .

## الباب الثامن

### مدرسة النابلسي

- ٣٨٦ ..... تلاميذه .....  
٣٩٠ ..... مدرسة لنشر العلم .....  
٤٠٠ ..... الخاتمة .....  
٤١٥ ..... مصادر البحث .....  
٤٣٠

مؤسسة خليفة للطباعة  
بمبنى الدوحة - البوشر  
الرقم ٨٢٧١٠٨٩٨









